

دراسة في أُسُس فلسفة القانون والحقّ الإسلامية

Theory of Right

A Study in the Foundations of Islamic Philosophy of Law and Right

تأليف: كريم الصياد

مدرس مساعد بقسم الفلسفة–كلية الآداب–جامعة القاهرة

تقديم الدكتور حسن حنفي

المفكر العربي، أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

هذا الكتاب في الأصل رسالة الماجستير التي أعدها كريم الصياد، المدرس المساعد حاليًا بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، تحت إشراف الأستاذ الدكتور **حسن حنفي**، والأستاذ الدكتور **مصطفى لبيب**. أُجيزت في يناير 2012.

إهداء . .

إلى شباب الثورة المصرية 2011، الذين ضحوا بالدماء ونور العيون من أجل الوطن،
وإلى كل باحث نذر نفسه وفكره من أجل وطنه،
أهدي هذا البحث.

كريم الصياد
القاهرة
نوفمبر 2011

الفهرس

الباب الأول

تطور نظرية الحق

الباب الثاني

بنية نظرية الحق

تقديـــم الدكتور حسن حنفى

لا تعنى مقدمة يكتبها أستاذ لواحد من أنبغ تلاميذه المدح والثناء، والتقريظ والتمجيد كما يحدث عادة وكأننا فى خطبة مسجد تتعامل مع الصحابة الأوائل، بل يعنى تقدمة نقدية له من أجل بيان أصوله، وتطويره إلى مرحلة أبعد، كجزء من تطوير علم أصول الفقه ذاته.

وتمثل هذه الرسالة تطورًا نوعيًا فى هذا العلم. فقد حاولت دفعه نحو مزيد من التنظير وهو من أكثر العلوم تنظيرًا، أشبه بالعلوم الرياضية والطبيعية، العلوم العقلية الخالصة فى تصنيف العلوم التقليدى إلى علوم نقلية: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، وأخرى عقلية نقلية ومنها علم أصول الفقه مع الكلام والفلسفة والتصوف، وثالثة عقلية خالصة رياضية كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى، وطبيعية كالطب والصيدلة والنبات والحيوان.

وإذا كان القدماء قد أضافوا لفظ "أصول" إلى "الفقه" للتمييز بين العلم النظرى الجديد والعلم العملى القديم، فإن المجتهد الجديد أضاف كلمة "نظرية" لمزيد من التنظير على الأصول. وأضاف كلمة "تطور" مما يدل على أن العلم فى التاريخ، وله تاريخ، وليس علما عقائديا خارج التاريخ. وابتدع كلمة "الحق" وهى غير شائعة فى العلم بل أكثر شيوعا فى فلسفة القانون. فأصبح العنوان "نظرية الحق" إضافة إلى علم الأصول، والأبواب اثنان: التطور والبنية كما يفعل المحدثون التاريخيون البنيويون، غرب وعرب، استعمالا للمنهج التاريخى والمنهج البنيوى.

اللفظ "الحق" موجود ولكن البحث انتقل من اللفظ إلى المعنى كما تقتضى بذلك مناهج التجديد ثم من المعنى القديم إلى المعنى الجديد بناء على متطلبات العصر، حقوق الإنسان. قد يبدو التأويل بعيدا، ولكنه مطلوب فى ثقافة لا تعرف حقوق الآدمى إلا نادرا ومثقلة بالواجب خاصة المحظور أو المحرم فى مقابل المباح أو الحلال الذى أعطته الطبيعة، والمندوب أو المكروه الذى أعطته حرية الإرادة إيجابا أو سلبا. والسؤال هو: هل استطاعت الرسالة أن تعطى الصورة العامة لنظرية الحق؟ وهل أمكن معرفة تطبيقاتها فى علم الأصول؟ وما الفرق بين الصورة الوضعية والصورة الطبيعية؟ وهل هذه الصورة فى الواقع أى فى السلوك الإنسانى أم فى الذهن والمرغوب فيه؟

والرسالة على هذا النحو رد فعل على ما يكتب فى علم أصول الفقه من ترديد وتكرار ومبالغة ومدح وتقريظ. هى مزيد من التنظير فى اتجاه نشأة علم أصول الفقه وتطويره. هى مغامرة ولا شك. وقد ينتج عنها سلب أكثر مما ينتج عنها إيجاب. وقد ينتهى الأثر العملى منه.

فهو فى النهاية من أجل الاستدلال على أحكام الأفعال. قد ينتابه بعض الغموض. فكل ما هو نظرى مزدوج يكون نظريا أكثر. وقد يحتاج إلى شرح أو تفصيل. قد يكون مركزا أكثر من اللازم مما يتطلب مزيدا من الإسهاب بأساليب أخرى مع ضرب أمثلة من الفقه حتى يمكن توضيح النظر بالعمل. تتخلله بعض الأحكام القاطعة التى تحتاج إلى وجهات نظر متعددة. فعلم الفقه الذى علم الأصول هو تنظير له هو علم الاختلاف وليس علم الاتفاق. وربما قد تخللته بعض الأحكام المسبقة التى حصل عليها الباحث من تكوينه الأيديولوجى أو من حساسيته الشعرية مع أنه شتان ما بين الشعر والبرهان. يفهم الفيلسوف الرسالة أكثر من الأصولى. ويدرك ما بعد الأصول التى فيها على ما تعود على "ما بعد الرياضة". وهناك خرائط رياضية تمثل نظرية الحق، رسوم بيانية تمثل تطورها الطبيعى أحيانا والحاد أحيانا أخرى لدرجة السؤال: هل التاريخ يمثل هذه الحدة مع رسم نظرية الحق بين الأصول والقانون محولا أصول الفقه إلى فلسفة فى القانون؟ ويكتشف الباحث نسقين: المصادر الأربعة فى النسق التقليدى، والأشكال الحرة للقياس فى النسق التقليدى الذى عليه خلاف أيضا بين المذاهب الأربعة مثل القياس وأشباهه من استحسان واستصحاب ودليل العقل والمصالح المرسلة والاستصلاح، "وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن". فالواقع نص يتكلم. والمصلحة العامة والخاصة نص على مستويين مختلفين. والأقرب إلى مفهوم الحق الطبيعى هى الفطرة أو الصبغة أو المقاصد أو المباح. فهى الأفعال التى حكم شرعيتها فيها. ولا تحتاج إلى حكم خارجى. حكمها فى وجودها. ولا يجوز السؤال عن حكم خارج عنها بالإضافة إليها ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ . قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ﴾.

وقد استوجب المنهج التاريخى تحليل النص تاريخيا ووضعه فى تطوره الزمانى. فكثرت الهوامش، وقل الشعر بالرغم من استناد الأصول وباقى العلوم إلى التجارب الشعرية باعتبارها نموذجا للتجارب الإنسانية، والمؤلف شاعر محدث. وكذلك بسبب المنهج البنيوى كثرت الرسوم البيانية والتوضيحية التى تحتاج إلى مراجعة للإثبات. وقد يحتاج ذلك كله إلى تركيز دون إسهاب ووضوح دون غموض، ومباشرة دون التفاف.

السؤال الأهم: هل هناك نظرية فى الحق أم هناك محاولة لتركيبها وصنعها وهندستها من عناصر أولية حول حقوق الآدمى؟ وهل يمكن الاعتماد عليها فى إيجاد سند حديث لحقوق الإنسان؟

الجديد فى هذه الرسالة أيضا هى محاولة ضم أصول الفقه الشيعى عند محمد باقر الصدر والخمينى والموسوى والروحانى ومحمد تقى الحكيم والمدرسى والطبطبائى والسيستانى الذى يتروح بين الوجودى والقيمى، الإلهى والإنسانى، إلى أصول الفقه السنى. وكثيرا ما يلتقى الأصوليان فى

الحسن والقبح، والضروريات والحاجيات والتحسينات مما يبين قدرة الاعتزال على الربط بينهما. وإذا كانت روح العصر مع التفكيك فإن هذه الرسالة مع التركيب ومازالت تتعامل مع المناهج التقليدية التاريخية والبنيوية. وإذا استطاعت الرسالة أن تنمو نحو التركيب فلماذا لم تحاول تركيب أصول الفقه مع أصول الدين فى علم أصول واحد لعلها تكون قادرة على تحقيق وحدة العلمين كما حاول القدماء فى علم الأصول دون تفرقة بين أصول دين وأصول فقه؟ وقد أحسنت الرسالة فى تقليد حميد تقديم نقد ذاتى لنفسها ولصاحبها. فالإنسان يعرف عيوبه بعد أن ينتهى من العمل. فالنقد الذاتى نوع من التقدم إلى الكمال.

تظل الرسالة علامة فارقة فى الدراسات الأصولية القديمة والمعاصرة تالية يسبقها "المستصفى" للغزالى، و"الموافقات" للشاطبى، فى اتجاه مغاير وهو العقلانية التى يبحث جميع المعاصرين عن تأسيسها.

حسن حنفي

القاهرة

2013

مقدمة هذه النشرة

بقلم كريم الصياد

هذه هي الصورة الأصلية من رسالتي للماجستير "نظرية الحق في علم أصول الفقه"، التي سُجلت في يوليو 2007م، ونوقشت في يناير 2012، تحت إشراف الأستاذ الدكتور حسن حنفي، والأستاذ الدكتور مصطفى لبيب. وبرغم التغييرات التي أدخلت على متنها قبيل النشر فقد ظلت محدودة جدًا لا تؤثر على كونها الصورة الأصلية كما تقدم. وربما يكون أبرز هذه التعديلات تعديل العنوان الفرعي من "دراسة في مناهج البحث الإسلامية" الذي فرضته الشئون الإدارية إلى "دراسة في أُسُس فلسفة القانون والحقّ الإسلامية".

وقد اختير موضوعها في أزمة، واكتمل بناؤها في أزمة، ونوقشت في أزمة. اختير موضوعها في نهاية عهد النظام المباركي القديم وقد استفحلت مفاسده، واكتمل بناؤها في أيام ثورة يناير 2011، ونوقشت بعد أحداث محمد محمود (نوفمبر 2011) وأحداث مجلس الوزراء (ديسمبر 2011). وقد كان المقرر أن تهدى الرسالة إلى الأستاذ (أ.د. حسن حنفي) ولكن لأن الانتهاء من الرسالة تم في نوفمبر 2011 وأثناء أحداث محمد محمود العاصفة الدموية السوداوية، والبطولية برغم هذا، فقد تم تغيير الإهداء إلى "**إلى شباب الثورة المصرية 2011، الذين ضحوا بالدماء ونور العيون من أجل الوطن، وإلى كل باحث نذر نفسه وفكره من أجل وطنه، أهدي هذا البحث**". وقد اعتبرتها خطوة البداية أو التأسيس لمشروع فكري يرمي إلى استكشاف المفاهيم والنظريات والمناهج الأساسية في الثقافة الإسلامية. وبالتالي فالصورة الأصلية منها صالحة للنشر ككتاب فكري وبحث فلسفي. صحيح أنها أقرب إلى القارئ المتخصص في صورتها الحالية، لكن هذا لا يمنع اشتباكها المباشر مع أزمة الواقع في جانب من جوانبها، ألا وهو الجانب القانوني والحقوقي في المجتمعات الإسلامية والفكر الإسلامي.

وهذه الرسالة هدفت إلى استكشاف نظرية الحق ومفهومه. وقد اهتممت بمفهوم الحق في الإسلام منذ التخرج في قسم الفلسفة، وأثناء السنة التمهيدية للماجستير. وكان بحثي المقدم في مادة "مصادر الفلسفة الإسلامية" هو "نسق المنطق ومنطق النسق، دراسة في العرض النسقي للمنطق عند ابن سينا"، والذي نشر بعدها في مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، كأول بحث علمي ينشر لي بهذه المجلة[1]، حيث كانت مقدمة هذا البحث تحمل عنوان "الحقيقة والصورة، بحثًا عن مفهوم الحق في الوعي الإسلامي"، واستفدت من هذا البحث في تأسيس أطروحة الماجستير. كما استفدت من أبحاث وأوراق مؤتمرات أخرى قدمتُها في مناسبات عدة، مثل "الوضع والطبيعة في أصول الفقه عند الشاطبي–2008"[2] الذي رسمت فيه حدود العلاقة بين أصول الفقه وفلسفة القانون، وأوضحت كيف أن

[1] - نُشرَ تحت العنوان نفسه بمجلة الجمعية الفلسفية المصرية، عدد 17، سنة 2008.

[2] -تحت الطبع ضمن أعمال المؤتمر العشرين للجمعية الفلسفية المصرية.

الإشكاليات متماثلة والاصطلاحات متشابهة إلى حد كبير، وإنْ تطور كل من المجالين بشكل جد مختلف عن الآخر، وكذلك بحث "مفهوم حقوق الإنسان في علم أصول الفقه–2010"[3] الذي وصفت فيه بنية مفهوم الحق في هذا العلم، وكذلك بحث "أصول المنطق ومنطق الأصول–2010" الذي طرحت فيه فكرتي عن "النسقَين الأصوليين: السائد والمتنحي"[4]. والاهتمام بمفهوم الحق ونظريته هو مما دفعني للتخصص في أصول الفقه تخصصًا فلسفيًا؛ لأن علم أصول الفقه هو العلم الذي يعالج هذا المفهوم على النحو الأشمل؛ ففي علم الكلام والتصوف يُعالَج المفهوم من جهة دلالة اللفظ على الله (كاسم من أسمائه الحسنى)، لكنه في أصول الفقه يعالج–بالإضافة إلى هذه الجهة–من جهة دلالته على الحق كقيمة متعينة أو معنوية، بمعنى النصيب أو الملكية الأصلية أو المشروعة، ومن جهة دلالته على الحق النظري، أو الحقيقة.

وبرغم ندرة الاهتمام بأصول الفقه في واقع التخصص الفلسفي في أقسام الفلسفة في العالمين العربي والإسلامي، فإن ذلك العلم (الذي درسته في السنة الرابعة في قسم الفلسفة) هو أهم العلوم الإسلامية إذا نظرنا إليها من جهة قوة صلتها بالواقع المعيش وتأثيرها عليه، فهو تنظير التشريع من جهة، وتنظير منهجية قراءة النص من جهة ثانية، وتنظير علاقة المعرفة بالقيمة من جهة ثالثة[5]. ومفهوم الحق ونظريته هما المجال الذي يمثل قلب وأساس هذا التنظير، وذلك لشمول معنى لفظ الحق في السياق الأصولي للمعاني الثلاثة المتقدمة.

وقد جابهت الرسالة جبهتين في آن: جبهة أصحاب دراسات "حقوق الإنسان في الإسلام"، وجلهم ممن يسمون في الوسط الثقافي بالمفكرين الإسلاميين، الذين يؤكدون على تضمن الإسلام لجوهر حقوق الإنسان الطبيعية[6]، وجبهة المفكرين العرب من أصحاب المشاريع العربية الفكرية المعاصرة، الذين قدموا معالجات أيديولوجية–سلبية أو إيجابية–لا عِلمية لعلم أصول الفقه[7]. فانتهت الرسالة إلى أن أساس أزمة حقوق الإنسان في السياق الإسلامي هو أن الحق الطبيعي للإنسان بما هو إنسان لا وجود له في أصول التشريع، أو الفكر التشريعي الإسلامي (أصول الفقه)، كما استعملتْ منهجًا علميًا نقديًا يخلو من الاشتباه الأيديولوجي (أي: الارتياب في أيديولوجيا الأصولي التي دفعته إلى اتخاذ هذا المذهب أو ذاك) وكذلك من محاولات بناء الأيديولوجيات الدينية–الثورية (كمحاولة إعادة بناء علم أصول الفقه عند حسن حنفي: من النص إلى الواقع). ولم تغادر الرسالة بطولها موقعها

---

[3] -طبع بمجلة الجمعية الفلسفية المصرية، عدد 20، ديسمبر 2011. وقد وصفه الدكتور حسن حنفي في تقديم العدد (ص 8) قائلاً: "بحث متخصص دقيق عميق الجذور، يعتمد على التحليل النقدي للمفهوم بين الوافد والموروث.. (و) ينتهي الباحث-الذي ينتمي لجيل الشباب المتسم بالنبوغ والجرأة الحكيمة-لوجود أزمة حقيقية في واقعه المعيش، فيطرح حلاً يتمثل في استقلال كل من نوعي الحقوق عن الآخر، وإحياء إنسانية الإنسان في التشريع الأصولي".

[4] -تحت الطبع ضمن أعمال المؤتمر الحادي والعشرين للجمعية الفلسفية المصرية.

[5] -انظر ختام الباب الثاني من الرسالة، أولاً: المعرفة والقيمة في نظرية الحق.

[6] -انظر مقدمة الرسالة: نقد دراسات حقوق الإنسان في الإسلام.

[7] -انظر ختام الرسالة، ثانيًا: قضية حقوق الإنسان في الفكر التشريعي الإسلامي.

النقدي، فلم تهاجم أو تدافع، وإنما أشارت إلى اتجاه منحنى تقدم نظرية الحق في علم أصول الفقه، ولماذا فشلت هذه النظرية في إنتاج الحق الطبيعي الإنساني، وكيف يمكن تطويرها لتُولِّد حقوق الإنسان الطبيعية بشكل تلقائي.

وهذه الرسالة حصيلة جهد امتد لمدة أربعة أعوام ونصف العام، بدأ من هذه الرؤية للمشروع الفكري وانتهى إليها، وما أصعب أن يحتفظ الباحث بمثل هذه الرؤية وسط أحداث جسام، وفي خضم مرحلة تحول فكري طبيعية! وقد امتد هذا البحث بطول تاريخ العلم ومختلف مذاهبه (111 مصدر أصولي، و81 عالِمًا أصوليًا وصوفيًا من مختلف المذاهب)، لتكون بذلك من أكبر الدراسات وأشملها في الفكر العربي المعاصر في هذا الفرع[8]. كما اعتمدت منهجًا نقديًا تحليليًا صارمًا ينتهي إلى نتائج أقرب إلى المعادلات الرياضية المتراكبة في نسق نظري[9]. وبالإضافة إلى هذا استعملتْ الأشكال البيانية والرسوم التوضيحية لتعريض تطور نظرية الحق وبنيتها (تشريحها) إلى الدرجة الأكبر من الوضوح. وفوق كل هذا سعت إلى استنباط فلسفة في الحق من علم أصول الفقه، بقراءة وتأويل معاني الحق حسب سياقاتها ونسب تردد اللفظ بدلالاته المتنوعة، ليخرج بابها الثاني في القسم الخاص بالتشريح الدقيق (تشريح مفهوم الحق) بأنطولوجيا الحق، ونظرية المعرفة، ونظرية القيمة، وهي أول محاولة فلسفية من نوعها في هذا المجال فيما نعلم، مع تتبع عدد من المفاهيم الهامة عند الأصوليين، كالعقل والفطرة والإنسان، إضافةً للكشف عن ظواهر لافتة ترصَد للمرة الأولى، كظاهرة التشكل الصوري الزائف، والنسقين الأصوليين، وعلاقة المعرفة بالقيمة في نظرية الحق. لكن الأهم والأوضح هو تأسيس هذا الفرع–نظرية الحق–في دراسات علم أصول الفقه، الفلسفية النقدية أو الأصولية. وكانت مناقشتها في يناير 2012 أشبه بموقعة فكرية، تصادم فيها الأصولي بالعلماني، والأيديولوجي بالعلمي، والتراثي بالحداثي، وجيل يوليو بجيل يناير (وقد سُجلت الرسالة في يوليو ونوقشت في يناير!). قال عنها الدكتور حسن حنفي في المناقشة: "**أنها تتجاوز التكرار المعهود في الدراسات الأصولية، وتأثرت في صياغتها بالأزمة المعاصرة، وتميزت بوضوح المنهج، ولم تغفل المدارس الأصولية غير السنية، كما كشفت عن ظواهر جديدة كمنحنى تطور نظرية الحق، وإن شابها قدر زائد من التنظير، إنها مغامرة فكرية، مغامرة مثل ثورة يناير–والباحث قد أهدى رسالته إلى شباب الثورة–التي نجحتْ رغم كل شيء**". وقال عنها الدكتور مصطفى لبيب: "**نحن أمام مشروع فيلسوف**". وآمل أن أكون عند حسن الظن هذا فيما يستقبَل من أعمال وأيام.

كريم الصياد
القاهرة–2012

[8] -ربما لا تفوقها في الشمول سوى دراسة حسن حنفي "من النص إلى الواقع"، مع العلم بأن هذه الدراسة الأخيرة دراسة للعلم بشكل شامل، لا لنظرية محددة فيه، كما لم تتعرض دراسة "من النص إلى الواقع" إلى المذهب الإباضي، ولا لأصول الفقه الصوفي إلا رسالة ابن عربي فيه، بينما تعرضت "نظرية الحق في علم أصول الفقه" إلى الإباضية (البطاشي، ت 1420هـ) والصوفية (الحكيم الترمذي أساسًا، ت 295-320 هـ، والسهروردي، ت 587 هـ، وابن عربي، ت 638 هـ).

[9] -انظر ختام الرسالة: أولاً: نسق النتائج.

مقدمة الرسالة

أولاً: الموضوع وأهميته:

يدور الإشكال الأساسي لهذه الدراسة حول سؤال: **لماذا غاب منطق حقوق الإنسان الطبيعية من الفكر التشريعي الإسلامي؟** وهذا السؤال يفترض مسبقًا ملاحظة هذا الغياب المذكور. كما يفترض أن يكون **علم أصول الفقه** مجالَ البحث، وأن تكون **نظرية الحق ومفهوم الحق** موضوعَه.

وأهمية هذا السؤال تتضح حين يلاحَظ أن أساس أزمة حقوق الإنسان في السياق الإسلامي هو عدم الاعتراف بحقوق الإنسان الطبيعية، وأعراض هذه الأزمة بادية مثلاً في ذلك التعارض الذي يحدث في أحايين كثيرة بين بعض بنود حقوق الإنسان العالمية والفكر التشريعي الإسلامي السائد.

ونظرية الحق هي النظرية التي تبحث مفهوم الحق، وعلاقته بمفاهيم مرتبطة به: كالواجب، والحرية، والقيمة، والقانون، وغيرها، وإن كانت هذه المفاهيم المرتبطة تختلف حسب السياق، ففي فلسفة القانون يرتبط الحق بالمفاهيم السابقة، أما في علم أصول الفقه فالحق يرتبط مع مفاهيم مختلفة مثل العلة، والحكم، والمباح، والفَرض، والحقيقة، وغيرها. كما تبحث هذه النظرية **مصادر الحق:** السلطة، أم الطبيعة البشرية، **وأنواع السلطة** المانحة إياه: السلطة الإلهية أم الاجتماعية مثلاً، **وخصائص الطبيعة البشرية** المُنتجة له والمنتفعة به، ثم طبيعة ذلك الحق: طبيعي أم وضعي، **وأركانه:** الله والإنسان والمخلوقات الأخرى، **وأقسامه:** حق الله، حق الآدمي، حق الدولة، أو حق قابل للإسقاط وحق غير قابل، أو حق عيني وحق مجرد، وغيره، **وأحكامه:** مثل انقضاء الحق، أو انتقاله، أو حمايته، أو استعماله، **وشروط اكتساب الحق والواجب**، وهي **الأهلية**، أي شروط تحمل المسئولية، وكسب السلطة والصلاحيات لأدائها وللتصرف في الحق.

ومفهوم الحق هو قلب هذه النظرية، فتحديد المقصود بالحق يحدد تلقائيًا علاقته بالمفاهيم المرتبطة به، كما يحدد سائر المباحث الفرعية السابقة: كمصادر الحق، وأنواع السطة المانحة إياه، واركانه، وأقسامه، .. إلخ.

وأهمية هذه النظرية تكمن في كونها أساس أي فكر تشريعي، وأي نسق تشريعي، فبدونها لا توجد فكرة من الأساس عن الحق ولا الواجب، وبالتالي فلا قانون، فينتفي التشريع. العكس كذلك صحيح: فكي يمكن فهم ونقد أي نسق تشريعي يجب الرجوع إلى نقطة تأسيسه النظرية، ألا وهي نظرية الحق، وفي قلبها مفهوم الحق.

ولم يهتم علماء أصول الفقه بطول تاريخ هذا العلم بتأسيس هذه النظرية، ربما لخشيتهم من الوقوع في الإسراف النظري الخِلافي كما حدث في الفلسفة وعلم الكلام، خاصةً وعلم أصول الفقه أكثر ارتباطًا بالواقع المعيش اليومي من غيره من العلوم الإسلامية. وربما وجدت أسباب أخرى لغياب مبحث نظرية الحق من علم أصول الفقه، ولكن الحصيلة هي أنه يمكن استنباط نظرية كاملة في الحق من نصوص هذا العلم–التي جرى تحليلها في هذه الدراسة–وهكذا تكون النظرية حاضرة حضورًا غير مباشر، هذا من جهة، أما من الجهة الأخرى فتتبع ووصف ونقد هذه النظرية بالغ الأهمية من أجل فهم الأساس النظري الذي قام عليه الفقه وأصوله في الإسلام، ومن أجل فهم هذا الجانب من العقل الإسلامي على نحو أبعد، ومن هنا أهمية هذه الدراسة، لأنها تؤسس لدراسة ونقد نظرية الحق في هذا العلم على دورها المحوري فيه كما تقدم.

والحق الطبيعي هو حق الإنسان بما هو إنسان، هو حق تفترضه طبيعة الإنسان نفسها، بقطع النظر عن التشريع الصادر عن سلطة ما، إلهية أو بشرية[10]. ويُبنَى على الحق الطبيعي القانونُ الطبيعي[11]. وأهمية هذا المفهوم عن الحق أنه المفهوم المؤسِّس لمفهوم حقوق الإنسان عمومًا، فإن انتفَى انتفتْ؛ ذلك أن الحق المنسوب إلى الإنسان من حيث هو الجنس البشري دون تفرقة اللون أو الجنس أو العقيدة أو الطبقة الاجتماعية.. إلخ هو حق يشترط التساوي بين أصحابه أو المنتفعين منه في نسبة الملكية أو الانتفاع، وهذا التساوي لا يتحقق عن طريق التشريع الوضعي (ضد الطبيعي)، سواءٌ كان اجتماعيًا أم إلهيًا؛ لأن المجتمعات تتفاوت في أنواع ونسب هذه الحقوق، وتجرد غير المواطن من بعضها، طبقًا لعوامل كثيرة معقدة، كما أن التشريع الإلهي يتفاوت بتفاوت الأديان، ومع تعدد المجتمعات والأديان لا توجد قواعد مشتركة للاتفاق على حقوق أولية دون مبدأ الحقوق الطبيعية[12]. وبدون التوصل إلى مفهوم عن الحق الطبيعي في الفكر التشريعي الإسلامي لا يمكن تحقيق تواصل بنّاء مع فلسفة وقوانين حقوق الإنسان العالمية، نظرًا لانتفاء المفهوم المؤسِّس في السياق. ويعني ذلك التواصل الوقوف على أساس نظري مشترك يسمح بالأخذ والرد والإضافة والتعديل على المستوى النظري.

---

[10] -**"الحق الطبيعي هو مجموع الحقوق اللازمة عن طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان"** جميل صليبا: المعجم الفلسفي (دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دون رقم الطبعة، 1982م)484/1، مادة (**الحق**).

[11] -**"قانون طبيعي. هو الحق الذي يُعد نتيجة لطبيعة البشر وعلاقاتهم، بمعزل عن كل مواضعة أو تشريع"** أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه حصرًا: أحمد عويدات (منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001م) 305/1، مادة (**حقّ Droit**).

[12] -يُطلَق اصطلاح القانون الوضعي واصطلاح الحق الوضعي في فلسفة القانون على كل حق أو قانون صدرا عن غير الطبيعة البشرية، كالسلطة الزمانية، أو الدينية، أو النص الديني، وسيلي تفصيل ذلك في الباب الثاني، الفصل الثالث، ثانيًا: طبيعة الحق بين علم أصول الفقه (دراسة مقارنة مع فلسفة القانون)، 3-إشكالية الوَضْع والطبيعة بين أصول الفقه وفلسفة القانون.

ويظهر غياب هذا المفهوم في مطالعة وتحليل الدراسات عن حقوق الإنسان في سياق الفكر التشريعي الإسلامي، كما يتأصل هذا الغياب ويتبين في دراسة مصنفات علم أصول الفقه باعتباره الفكر التشريعي في الإسلام:

1–**نقد دراسات "حقوق الإنسان في الإسلام"**:

إن أغلب هذه الدراسات لم تنطلق من موقف علمي نقدي، بل من موقف دفاعي يستشعر الضعف أمام المعسكر المناقض، العلماني المحلي، أو الغربي، ويحاول التأكيد على الهوية الإسلامية، برغم أن فرضية الاشتراك في مبادئ عامة محل توافق بين المسلمين وغيرهم ممكنة، وهي أكثر إمكانًا –بل وضرورةً– في مجال حقوق الإنسان حيث يفترض بهذه المواثيق الحقوقية العالمية أن تشكل ضميرًا كونيًا لا تمييز فيه من أي نوع بين الأجناس أو الأديان أو الحضارات. وهذا الهاجس لدى أغلب أصحاب هذه المحاولات النظرية قوي مسيطر، ولم يزل يعرقل عملية التنظير والنقد الحقيقي الذي لا يحتفظ بمسلمات مسبقة، كما يجعل جانبًا هائلاً من الكتابات في هذه الموضوعات بالغة الأهمية يتوجه إلى شرائح بعينها من الجمهور القارئ، ويستهدف الكم بديلاً عن الكيف، نظرًا لأغراضه الدعائية والدعوية.

وقد قللت المنطلقات والمواقف والتناقضات التالية من أهمية هذه الدراسات في مجال بحث قضية حقوق الإنسان في السياق الإسلامي:

أ–**التأطير الجغرافي والحضاري**:

وهي عملية موجهة ضد الآخر الحضاري بتأكيد حقيقة أن فكرة حقوق الإنسان العالمية فكرة **غربية** صورةً ومضمونًا، وبالتالي البنود والنقاط المتفرعة منها في المواثيق الدولية[13]. وهدف هذه العملية تحجيم الآخر في حدوده، وتناقضها الأساسي عدم إدراك الهدف من وراء مبدأ حقوق الإنسان أصلاً، ألا وهو تشكيل ذلك الضمير العالمي، فلا مجال للحديث عن الخصوصيات هنا، ومن الخطر البالغ أن يطول النزوع العصبي القومي أو العقدي عمومًا فكرة حقوق الإنسان؛ لأن هذا يشطر الإنسان إلى قوميات، كما يشطر الحق ليصير متعدد الأوجه، أي: متعدد المعايير، فلا يصير حقًا بالمعنى الحقيقي للكلمة. إن قضية حقوق الإنسان لا تكتسب وجاهة ولا عدالة ولا حقًا إلا إذا تضمنت إنسانًا واحدًا موحَّدًا، وهذا عكس ما تقوم به هذه العملية من التأطير.

ب–**التأصيل التاريخي والعقدي**:

وهي عملية موجهة تجاه الأنا الحضاري بنسبة حقوق الإنسان صورةً ومضمونًا إليها، وتقوم على تأكيد أسبقية الحضارة الإسلامية في اكتشاف مبدأ حقوق الإنسان وتقرير الكثير من بنودها[14]. وتنطلق هذه العملية من دوافع أيديولوجية

---

[13] -محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد 89، الكويت، ط1، مايو 1985م) ص 14.

[14] -زكريا البري، حقوق الإنسان في الإسلام (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى) ص 6.

عصبية، والملاحَظ في هذه العملية أنها ترد المنتَج الغربي إلى تاريخ الأنا، أي أنها تعمل وهي تضع منتَج الآخر نصب عينها، بدلاً من أن تنطلق من القضية ذاتها: حقوق الإنسان، وما يملكه الإسلام من قولٍ فيها، فتكشف في حقيقتها عن التأثر بالآخر أكثر مما تظهر من الأصالة وقوة الشخصية الحضارية. ولو كانت الحضارة الإسلامية أسبق لظهر هذا في إعلان عالمي قديم، ولكن ما منع ظهور مثل هذا الإعلان قديمًا على لسان المفكرين التشريعيين في الحضارة الإسلامية هو انتفاء فكرة العالمية بما تتضمنه من فكرة عن الإنسان في جوهره بعيدًا عن التقسيمات العرقية والعقدية، رغم سيطرة تلك الحضارة على العالم في ذلك الوقت. وهدف هذه العملية هو إغلاق الدائرة التي بدأتها الخطوة السابقة، بحيث يتم الاكتفاء والانكفاء على الحدود المحلية عقائديًا، بعد أن تم الانكفاء عليها جغرافيًا، وهو هدف دفاعي غير علمي. وتظهر في هذه الخطوة الاقتباسات الكثيرة من النصوص الإسلامية والوقائع التاريخية.

جـ–الموقف الدفاعي–التبريري:

وهي عملية أكثر خصوصية، حيث تشمل بعض البنود الحقوقية والمبادئ الإسلامية التي يوجَّه لها النقد عادة من المعسكر العلماني المحلي والغربي، كمبدأ حد الردة، ومبدأ الاسترقاق (أو بالأحرى: عدم تحريم الاسترقاق بشكل قاطع، وتقنينه بدلاً من ذلك)[15]. تفرد هذه الكتابات أجزاءً طويلة لمعالجة هذه المسائل الإشكالية، وتذهب في تبريرها مذاهبَ مختلفات لا تنجو من الوقوع في التناقضات المتعددة والمركَّبة: مثلاً باعتبار أن الإسلام دين ودولة ولا يحق لمواطن الخروج على الدولة بخصوص حد الردة، أو باعتبار أن تحرير الرقيق تم تدريجيًا وكان يجب أن يتم كذلك، فلم يأتِ تحريمه قاطعًا كيلا يتم دفعةً واحدة فتقع المفاسد، والواقع أنه تم دفعة واحدة في العصر الحديث دون أزمات تُذكر بقيام الخديو إسماعيل بمكافحة تجارة الرقيق من جهة، وسعي

-وكذلك: فرج محمود حسن أبو ليلى: تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي (دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1995م) ص14 وما بعدها، ص 60 بخصوص حق الحياة.

- **"وقصة حقوق الإنسان مثل آخر لهذه المفارقات .إن المبادئ التي طالما صدرناها للناس يعاد تصديرها إلينا على أنها كشف إنساني ما عرفناه يومًا ولا عشنا به دهرًا"**-محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة (نهضة مصر، القاهرة، ط4، 2005م) ص 6.

-**"ترجع أهم حقوق الإنسان العامة إلى حقين رئيسيين . المساواة والحرية . وقد ادعت الأمم الديمقراطية الحديثة أن العالم الإنسان مدين لها بتقرير هذين الحقين , فذهب الإنجليز إلى أنهم أعرق شعوب العالم في هذا المضمار !! وزعم الفرنسيون أن هذه الاتجاهات جميعا كانت وليدة ثورتهم . وأنكرت أمم أخرى على الإنجليز والفرنسيين هذا الفضل وادعته لنفسها . والحق أن الإسلام هو أول من قرر المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان في أكمل صورة وأوسع نطاق, وأن الأمم الإسلامية في عهد الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدين من بعده كانت أسبق الأمم في السير عليها"** علي عبد الواحد وافي، نقلاً عن محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره، ص 7.

-وهي الظاهرة التي توقف عندها نصر حامد أبو زيد في تعليقه على وثائق الحقوق في: الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ط1، 2000م) ص 82-89.

[15] -محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره، ص 79-84.
-زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام، سبق ذكره، ص 16-23، 48.

الدول الغربية لوقف هذه التجارة في العالم الإسلامي من جهة أخرى[16]. ومناقشة هذه القضايا تخرج عن الموضوع، فالهدف من هذه الفقرة هو إظهار هذا الموقف التبريري الذي يتعارض منهجيًا مع الموقف النقدي.

د- **ضعف تنظير مفاهيم "الحق" و"الإنسان" و"حقوق الإنسان":**

وهو الظاهر في كون هذه الدراسات لا تتوقف لحظة-رغم بداهة هذا المطلب النظري-أمام هذه المفاهيم غالبًا قبل خوض المعركة الأيديولوجية في حماس، فلا تكاد توجد فقرة أو فصل مخصص لبحث أحد هذه المفاهيم في الأعم الأغلب[17]. والملاحَظ أن الكتابات التي تحمل كلمة "**الإسلام**" في عنوانها هي أبعد المصنفات عن تنظير هذه المفاهيم، في حين أن الكتابات التي لا تحمل في عنوانها ذلك هي أقرب إلى الموقف النظري المؤسَّس المتسق، وقد تفرد جزءًا لتعريف أحد هذه المفاهيم، رغم العيوب الأخرى التي تعتورها[18].

هـ-استبعاد قضية "حقوق الإنسان" أصلاً:

وهي ظاهرة مثيرة للتساؤل لأن أغلب هذه الكتابات تتضمن تعبير "حقوق الإنسان" في عنوانها الرئيسي. ويأتي هذا الاستبعاد في تقرير أصحابها أن **ما يسمى بحقوق الإنسان في الإسلام ليس حقوقًا وإنما واجبات ضرورية**، أو في اعتبارهم ذلك ضمنًا[19]. وقد يُظَن أن الواجب هو الوجه الآخر لعملة الحق، وأنهم قد وقعوا في تناقض بسيط في التفرقة بين الحقوق والواجبات وهما متضايفان، لكن الأمر ليس؛ فالحق أعم من الواجب، والواجبات هي تلك الحقوق التي لا تقبل التنازل، وليس كل الحقوق كذلك، فإذا تنازل إنسان عن حقه فإن هذا الحق لا يعود واجبًا، ومن هنا عدم التطابق بين الحق والواجب، فلا يمكن أن يكونا وجهين لعملة واحدة في كل الحالات. وتحليل نسق الحقوق والواجبات أكثر تعقيدًا من ذلك على أية حال[20]. لكن استبعاد قضية حقوق الإنسان لا يحدث بهذا التقرير السابق بكونها واجبات في الشريعة

---

[16] -إلياس الأيوبي: تاريخ مصر في عهد الخديوي إسماعيل باشا من سنة 1862 إلى سنة 1879 (دار الكتب المصرية، القاهرة، 1923م) 36/2، 40، 61.

[17] -محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، سبق ذكره.
-زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام، سبق ذكره.
-فرج محمود حسن أبو ليلى: تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي، سبق ذكره.
-محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره.
-محمد خضر: الإسلام وحقوق الإنسان (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى).
-محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام (الدار السعودية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط2، 1981م).
-عدنان الخطيب (شرح وتعليق): حقوق الإنسان في الإسلام، تقديم: إبراهيم مدكور (دار طلاس للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1992م).

[18] -أحمد الرشيدي: : حقوق الإنسان-نحو مدخل إلى وعي ثقافي (الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2005): تعريف الحق: ص 14، تعريف حقوق الإنسان: ص 17.

[19] -محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص15، وتطبيق هذا المبدأ: الحرية ص 17، الشورى ص 31، العدل ص 50، العلم ص 68، 69، ضرورة الاشتغال بالشئون العامة ص 63، وغيرها من الموضوعات.

[20] -انظر مثلاً تحليل المفكر الأمريكي هوفلد Hohfeld لنسق الحقوق والواجبات:
- دينيس لويد: فكرة القانون، ت: سليم الصويص، مراجعة: سليم بسيسو (عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1981، عدد 47) ص 292.
- Raymond Wacks, Philosophy of law, (Oxford University press, New York, 1st Ed., 2006) p. 53-55.

الإسلامية، بل بالاكتفاء بهذا الوضع، وعدم السعي إلى تغييره، بحيث لا يكون هذا التقرير اكتشافًا يقدِّم إلى محاولة تجديد أو تأويل أو نقد، بل يكون النتيجة النهائية، وهو ما يستبعد القضية بالفعل.

و– **استبعاد فكرة "الحق الطبيعي"**:

وهو استبعاد تابع للاستبعاد السابق، فالإقرار بكون مضامين الحقوق مضامينَ للواجبات الضرورية ينفي من الأصل فكرة الحق، وبالتالي ينفي معها الحق الطبيعي[21]. وقد أدى ذلك إلى الإخفاق في تعميم هذه المضامين القانونية أو القيمية بحيث تشمل الإنسان عمومًا.

ز – **الالتفاف حول بعض القضايا الهامة أو تجاهلها:**

وأهم هذه القضايا الحرية الدينية، فمعظم هذه الكتابات لم تتعرض لقضية حد الردة، أو لم تتعرض لها بعقلية نقدية، بل بانقياد واضح للنقل[22]. هذا رغم تعرض بعض العلماء لهذه المسألة بالنقد[23].

ح– **نموذج النقاش:**

تقوم أغلب حجج هذه الكتابات على النموذج التالي للنقاش:

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان	**كتابات حقوق الإنسان في الإسلام**
–لكل شخص حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته. [المادة (18) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان][24]	–الإسلام حضَّ على ضرورة التفكر والتدبر والتأمل، ونهى عن الإكراه في الدين، بدليل كذا وكذا من النصوص، وكذا وكذا من الوقائع التاريخية.

[21] -**"إن تقرير الحقوق في الإسلام يستند إلى عقيدة الإيمان، وهي في عمقها، وشمولها، ودوامها لا تقارَن بفكرة القانون الطبيعي"** فرج محمود حسن أبو ليلى، تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي، سبق ذكره، ص 8.

[22] -انظر تجاهل موضوع الحرية الدينية: محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص17 وما بعدها.
-تجاهل مسألة حد الردة: أحمد الرشيدي: حقوق الإنسان-نحو مدخل إلى وعي ثقافي، سبق ذكره، ص 65 (الحق في الحرية الدينية).
-تجاهل مسألة حد الردة: محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، سبق ذكره، ص 265 (حرية التدين)، ص 274 (حرية الرأي والفكر).
-التأكيد على حد الردة: زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام ، سبق ذكره، ص 16-23.
-التأكيد على حد الردة أيضًا: محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره، ص 79-84.
-التأكيد على حد الردة أيضًا: يقول أبو زهرة: **"وإذا توهمَ متوهمٌ من الباحثين أمرًا يخالف العقيدة الدينية، أيكون من الخير نشر وهمه؟ إن ذلك يكون تضليلاً، ولا يكون تعليمًا"** محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، سبق ذكره، ص 276.

[23] -زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام ، سبق ذكره، هامش ص 16، 17.

[24] -الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، في: مواثيق واتفاقيات حقوق الإنسان (معهد الكويت للدراسات القانونية والقضائية، دولة الكويت، دون بيانات أخرى) ص 5.

وهو يلخّص الانتقادات السالف ذكرها، فعادةً ما يجد الباحث في تلك الكتابات ذلك التوازي أو تلك المقارنة بين السياقين الحقوقيين، مما يعكس التأثر أولاً، الموقف الدفاعي ثانيًا، الافتقار إلى الموقف النقدي ثالثًا، الفقر التنظيري الناتج من الافتقار إلى الموقف النقدي رابعًا، الالتفاف حول القضية الأساسية (حقوق الإنسان) خامسًا، استبعاد معنى الحق من النقاش لصالح الواجب أو الفرض الشرعي سادسًا، وما ينتج عنه من استبعاد لمبدأ الحق الطبيعي والفشل في تعميم السياق الحقوقي سابعًا، وهي النتيجة النهائية.

2-**غياب مفهوم الحق الطبيعي من علم أصول الفقه:**

يظهر هذا الغياب في دراسة نظرية الحق في علم أصول الفقه. وقد كان لغياب هذا المفهوم في الفكر التشريعي المعاصر أصل في غيابه في علم أصول الفقه القديم، وعدم الجرأة على النقد والتجديد في الكتابات الأصولية المعاصرة. ومن الطبيعي أن يتجه البحث إلى محاولة اكتشاف ظواهر وأسباب ذلك الغياب في علم أصول الفقه، ومدى ما حققه هذا العلم من تقدم نحو ذلك المفهوم[25]. ومن الضروري أن يتم بحث نظرية الحق في هذا العلم، فهي المنوطة بتوضيح مفهوم الحق، وعلاقته بمفاهيم أصولية أخرى، وتحديد أركانه وأنواعه، وهو موضوع هذا البحث الأساسي. كما أن هذه الدراسة بمثابة مقدمة أو تمهيد لتأسيس هذا الفرع الجديد الهام في كل فكر تشريعي في علم أصول الفقه.

ثانيًا: الأسئلة والفروض والنتائج المتوقعة:

1-**أسئلة البحث الأساسية:**

- كيف نشأت وتطورت وكيف استقرّت نظرية الحق ومفهوم الحق في علم أصول الفقه؟
- ما مدى التقدم الذي حققه العلم نحو مفهوم حقوق الإنسان الطبيعية؟
- كيف يمكن تطوير مفهوم الحق في علم أصول الفقه ونظريته نحو الحق الإنساني الطبيعي؟

2-**فروض البحث الجاري اختبارها:**

- نشأت نظرية الحق في علم أصول الفقه من إرهاصات نظرية أوّلية، ثم اتخذت أشكالاً نظرية أكثر وضوحًا وثباتًا.
- تطورت نظرية الحق تطورًا تدريجيًا **نحو** مفهوم الحق الطبيعي، وإنْ لم تصل إلى بناء الأصول عليه.
- هناك عوامل معرفية، وتاريخية، ومذهبية، وممارسات منهجية ساهمت في صياغة شكل منحنى تطور نظرية الحق في أصول الفقه.
- ربطَ مفهوم الحق في أصول الفقه بين الحق الإلهي والحق الإنساني في مركّب نظري واحد.

---

[25] -انظر منحنى تطور نظرية الحق في علم أصول الفقه في هذا البحث، الباب الأول، شكل (1).

3-**النتائج المتوقعة:**

- تصورُ منحنى محدد لتطور نظرية الحق في علم أصول الفقه عبر التاريخ، ووصف بنية نظرية الحق ومفهوم الحق في هذا العلم.
- اكتشاف الممارسات النظرية التي أعاقت نظرية الحق عبر منحنى التطور من بناء الأصول على الحق الطبيعي.
- التوصل إلى مفاتيح الحل النظري لتكوين مفهوم الحق الطبيعي في علم أصول الفقه، وبناء الأصول عليه، وحل أزمة حقوق الإنسان في السياق الأصولي كما سلف وصفها.

ثالثًا: الأبواب والفصول:

ينقسم هذا البحث من أجل الإحاطة قدر الإمكان بنظرية ومفهوم الحق في أصول الفقه إلى بابين أساسيين وخاتمة تشمل أهم النتائج ومنطلقات التطوير:

-**الباب الأول: تطور نظرية الحق:** ويختصّ بدراسة نشأة وتطور نظرية الحق في علم أصول الفقه عبر التاريخ، منذ الشافعي إلى الفترة المعاصرة. وحصيلته منحنى تطور نظرية الحق في علم أصول الفقه. وينقسم إلى: **الفصل الأول التمهيدي:** حيث يتم بيان المنهج المستعمل في التتبع التاريخي للنظرية، ومعنى التقدم والنكوص في المنحنى. يليه **الفصل الثاني: التتبع التاريخي لنظرية الحق:** حيث يتم تحديد إرهاصات نظرية الحق في المصنفات الأصولية الأولى وهي مرحلة الإرهاصات، ثم ظهور نظرية الحق على يد الدبوسي (ت 430 هـ)، ثم النكوص الأول للنظرية، ثم صياغة نظرية الحق على يد البزدوي (ت 482 هـ)، ثم النكوص الثاني، ثم الصياغة النظرية المشتركة مع نظرية المقاصد على يد العز بن عبد السلام (ت 660 هـ) والطوفي (ت 716 هـ) والشاطبي (ت 790 هـ)، ثم النكوص الثالث، يليه استقلال حقوق الإنسان فرضًا على يد ابن عاشور (ت 1393 هـ/ 1973 م)، ثم النكوص الرابع الممتد إلى الآن. ثم يليه **الفصل الثالث: تحليل منحنى التطور:** حيث يحلل عوامل التطور معرفيًا، وتاريخيًا ومذهبيًا، ويستنبط ظواهر وممارسات نظرية معينة أثّرت على نظرية الحق في علم أصول الفقه، وهي المتمثلة في: ظاهرة التشكل الصوري الزائف، والنسقين الأصوليين.

-**الباب الثاني: بنية نظرية الحق:** بعد دراسة نظرية الحق على محور التاريخ الرأسي يتم وصفها وتحليلها على المحور البنيوي الأفقي. وينقسم الباب إلى: **الفصل الأول التمهيدي:** يحدد موضوع الفصل، وأشكال البنية عبر التاريخ، وهي نقطة تقاطع المحور التاريخي مع المحور البنيوي، ثم المنهج المتبع في الدراسة في هذا الباب. يليه **الفصل الثاني: التشريح العام لنظرية الحق:** وهو أربعة أنواع من التشريح: **التشريح الخارجي:** وهو وصف علاقات النظرية الخارجية بنظرية الحق في علوم أخرى، وعلاقاتها بنظريات أخرى في أصول الفقه، **والتشريح الداخلي:** وهو وصف بنية النظرية

الداخلية المستقرة (نظرية البزدوي)، والتشريح العام لمفهوم الحق، وعلاقة مفهوم الحق بمفاهيم أصولية أخرى في أصول الفقه، **والتشريح الدقيق:** وهو تحليل مفهوم الحق إلى وحداته النظرية الصغرى في ارتباطها بنظرية القيم ومذاهب علم الكلام، من أجل الوقوف على أقصى تحديد ممكن لهذا المفهوم المركزي في الفكر الإسلامي، ثم **التشريح النسقي:** وهو اكتشاف الأنساق المختلفة في نظرية الحق في أصول الفقه. يليه **الفصل الثالث: نتائج تشريح البنية:** وينقسم إلى دراسة علاقة المعرفة والقيمة في نظرية الحق، وطبيعة الحق في أصول الفقه، وهي دراسة مقارنة مع فلسفة القانون تهدف إلى تطوير المبحث، وتوضيح إشكالياته عن طريق المقارنة.

-**الخاتمة:** وتنقسم إلى أربع فقرات: أولاً: **نسق النتائج:** حيث يتم عرض أهم نتائج البحث، ثم استنباط العلاقات اللزومية بينها لتحصيل نسق منها، وثانيًا: **قضية حقوق الإنسان في الفكر التشريعي الإسلامي:** وفيها يتم استعراض موقف الباحث من هذه القضية، وتوصيفه لأزمة حقوق الإنسان في أصول الفقه، وثالثًا: **الخروج من الأزمة:** وهي اقتراح وآلية الحل الممكن، ورابعًا وأخيرًا: **النقد الذاتي:** للإشارة إلى أهم النقائص التي ربما وقع فيها هذا البحث، وأسبابها، وكيف يمكن تطوير البحث نفسه فيما بعد.

رابعًا: المنهج:

استُعملَت عدة مناهج في هذا البحث: فقد استُعمل المنهج **التاريخي** خاصة في الباب الأول، واستُعمل **البنيوي** في الباب الثاني في الأغلب، واستُعمل المنهج **المقارن** في الفصل الثالث من الباب الثاني في المقارنة بين أصول الفقه وفلسفة القانون من حيث طبيعة الحق والمذاهب المتنوعة بصددها، أما **النقد** فهو موقف أكثر منه منهجًا، وظهر في كل مراحل إعداد وكتابة البحث.

خامسًا: شكر ووفاء:

يتوجه الباحث بخالص آيات الشكر والعرفان والتقدير إلى أستاذه الدكتور **حسن حنفي،** الذي شارك في تكوين الباحث كإنسان، وكباحث، وكأديب أيضًا. ترك له حرية اختيار الموضوع، والإشكاليات، والفروض، وقام بالتوجيه والنقد البنّاء والإبداعي. ورعى مسار الباحث إنسانيًا وأكاديميًا. ويتمنى الباحث بهذا البحث على تواضعه أن يكون في محل حسن الظن لدى أستاذه.

ويتقدم الباحث بالشكر والتقدير إلى الأستاذ الدكتور مصطفى لبيب عبد الغني، أستاذ الفلسفة، بقسم الفلسفة بكلية الآداب–جامعة القاهرة، الذي أفاد الباحث بملاحظاته الهامة حول البحث، وبالمادة العلمية، بأسلوبٍ راقٍ وروحٍ علمية، فله كل الشكر.

ثم يتوجه الباحث بخالص الشكر إلى كل من دعمه في مدة إنجاز هذا البحث، والواجب يحتم شكر الأهل، والأساتذة والزملاء والأصدقاء، وكل من قدم دعمًا علميًا أو معنويًا من أجل إتمام هذا البحث.

كما يتقدم الباحث بخالص الشكر والامتنان إلى زملاء البحث في غير جامعة القاهرة من الجامعات المصرية، وجامعات العالمين العربي والإسلامي، وبعض الجامعات الأجنبية، الذي شاركوا في توفير المادة العلمية الصعبة لهذه البحث، دون توقع جزاء معين، سوى خدمة العلم، فلهم كل تقدير.

الباب الأول

تطوُّر نظرية الحق

الفصل الأول

تمهيد

أولاً: منهج التتبع التاريخي وموضوعاته:

تطورت نظرية الحق في علم أصول الفقه عبر التاريخ، من مرحلة الإرهاصات في القرون الثاني والثالث والرابع الهجرية وأوائل الخامس، إلى مرحلة الظهور والصياغة في القرن الخامس، إلى مرحلة الصيغة النظرية المشتركة مع نظرية المقاصد في القرنين السابع والثامن، ثم إلى استقلال حقوق الإنسان الأصلية على مستوى الفرض النظري في القرن الرابع عشر، وذلك مرورًا بفترات متفاوتة في الطول من النكوص.

ويكشف منحنى التطور عن التساوق الزمني لارتفاع المنحنى أو انخفاضه مع الظرف التاريخي، أو مع السيادة المذهبية لأحد المذاهب في أصول الفقه أو أصول الدين، أو بعد الوصول إلى مرحلة نظرية حرجة تسمح بطفرة نحو نظرية من النظريات، أو بعد ضمور وانقراض نظرية أو مبدأ ليفسح المجال تدريجيًا إلى نظرية أو مبدأ جديدين، وبالتالي يسمح باكتشاف وتحليل هذه العوامل. كما يفيد في اختبار الفروض النظرية لنشأة وارتقاء نظرية الحق طبقًا لعوامل تاريخية أو معرفية معينة، وذلك عبر دراسة ما بلغ كَمُّه مائة وأحد عشر من المصادر وواحدًا وثمانين من علماء الأصول، لتتم تغطية أهم المصادر والأعلام والفترة التاريخية الممتدة قدر الإمكان.

وقد جرى التتبع التاريخي للنظرية في هذا البحث عن طريق استقصاء الظهور المباشر للنظرية إن أمكن، وملاحظة مدى وضوح صياغتها، وموقعها بين أقسام علم أصول الفقه، وتمايز أقسامها، ومراحل نشأتها وتطورها وهيئة تشكُّلها. فإنْ لم يمكن استقصاء الظهور المباشر تم استقصاء الموضوعات ذات الصلة بالنظرية، والتي هي إما **عوامل** لنشأتها أو تطويرها من النواحي المنهجية أو النظرية، أو **تطبيقاتٍ** لها حين تستقر النظرية. وقد تم استقصاء هذه الموضوعات في مواضع تنظيرها، ومع مراعاة السياق، وتحليل الدلالة، وليس فقط بملاحظة مجرد حضورها السطحي، حتى لا يقع البحث في الصورية أو الآلية.

وهذه الموضوعات هي:

1. **التعليل ومباحث العلة:** فقضية تعليل الأحكام الشرعية هي القضية الأساسية للوصول إلى تصور نظري يؤسس الأصول على الحقوق. فإن كان الموقف من مبدأ تعليل الأحكام سلبيًا فلا أمل في انتظار نظرية في الحق يؤسَّس عليها الشرع؛ لأن أساسه–في حالة رفض مبدأ تعليل الأحكام–هو النص والأمر الإلهي. أما مبحث العلة في مباحث الاستدلال فقد يتوسع فيه الأصوليّ ليمتدّ إلى **مبدأ** تعليل الأحكام، وقد يحصره في دراسة العلة الصورية في القياس الفقهي[26]. القول بإمكانية العقل البشري الوصول إلى علل التشريع الإلهي البعيدة هو أول الطريق إلى نظرية الحق في علم أصول الفقه.

2. **التحسين والتقبيح العقليان:** وهو تطبيق لمبدأ التعليل سالف الذكر، فهو قدرة العقل البشري على استنباط الحكم الشرعي قبل الشرع وقبل الحكم، وذلك بناءً على قيم أخلاقية وقانونية مستنبَطة من الواقع والعقل البشري، وبالتالي يدل اعتماده كمبدأ على حضور تصور عقلي عن الحق ومصادره وحدوده وتطبيقاته وأركانه وأنواعه، وبالتالي على استقلال الشخصية القانونية للإنسان. كما يدل نفيه على العكس[27].

3. **تعريف الحق:** مفهوم الحق هو المفهوم المحوري في نظرية الحق[28]. وتدل محاولة تعريفه في المصنف الأصولي على حضور النظرية ودخول التصور في مركب عضوي مع سائر أقسام علم أصول الفقه. كما يدل محتوى التعريف على مدى ما قطعته النظرية من تطور؛ فإذا كان التعريف جامعًا لمعاني الحق الأساسية في الاستعمال–كما سيلي ذكرها–دل هذا على وضوح المفهوم نظريًا، أما إذا اقتصر على واحد أو اثنين من هذه المعاني دل هذا على قصور نسبي في التصور[29]. وقد جمع مفهوم الحق في استعمالاته لدى علماء أصول الفقه ثلاثة معانٍ أساسية: **فالحق** يُستعمل كاسم دال على الوجود أو الله (كاسْم من الأسماء الحسنى)[30]. **ويُستعمل** كتعبير عن الصدق المعرفي[31]. **ويُستعمل** كتعبير عن

---

[26]-قدم الباحث بحثًا مستقلاً عالج فيه هذه المسألة بعنوان: أصول المنطق ومنطق الأصول، الندوة السنوية للجمعية الفلسفية المصرية، ديسمبر 2010 **"الموروث والوافد في الثقافة العربية"**. وأطلق على التوسع في مبحث العلة المذكور أعلاه: الاستيعاب الأعلى للمنطق الصوري، وهو الذي يستوعب (أصول) المنطق النظرية التي تقضي بالتأصيل النظري للحكم، فيما أطلق على الانكماش في مبحث العلة وحصرها في علة القياس: الاستيعاب الأدنى للمنطق الصوري، حيث لا تُستوعب أصول المنطق ويُستعمل المنطق كـ(تقانة) معرفية لإحكام القياس الفقهي بقطع النظر عن أصوله النظرية.

[27]-من أمثلة هذا النفي: أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000م) ص 45-51.

[28]-قدم الباحث بحثًا مستقلاً عالج فيه مفهوم الحق في علم أصول الفقه بعنوان**:** مفهوم حقوق الآدميّ في علم أصول الفقه، طبع بمجلة الجمعية الفلسفية المصرية، عدد 20، ديسمبر 2011.

[29]-يتعرض الباب الثاني (بنية نظرية الحق) لهذه المعاني التي لمفهوم الحق في علم أصول الفقه بالتفصيل.

[30]-

- **{ولو اتبع الحقُّ أهواءهم لفسدت السماوات والأرض}** 23 :71.
- -محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد شاكر (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون تاريخ، دون رقم طبعة) ص 12، 19، 40، 448، 486، 501، 599 (مرتين).
- -أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تقديم إحسان عباس (منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د.ت، دون رقم طبعة) 3/1، 4، 5، 21، 25، 35، 61، 125-2/ 39، 54، 85-3/ 33، 43، 95، 106، 142، 158، 159-4/ 29، 33، 34، 73، 152، 155، 191، 192-5/ 3، 50، 70-17/6، 20-8/ 42، 47.
- -أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 36، 48، 137، 350.
- -أبو إسحاق الشاطبى: الموافقات في أصول الشريعة، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991م) مج1،القسم الأول: المقدمات النظرية، ص 13، 14، 48-مج1، القسم الثاني: الأحكام، ص 172، 175-مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 129-مج2، القسم الرابع: الأدلة، ص 162-القسم الخامس: الاجتهاد، ص 48.

النصيب أو الملكية[32]. وهذا المفهوم الثلاثي كان له ما يؤسسه في اللغة وفي النظرية نفسها، فالقول بأن "كذا نصيب فلان" هو المعنى الثالث للمفهوم، وأن "كذا نصيب فلان" صِدقٌ لأنه موافق عمليًا للصدق النظري هو المعنى الثاني للمفهوم، وبالتعويض عن (نصيب، صدق) في القضيتين فكأن القول: أن "كذا حق فلانٍ" كتعبير واحد عن القضيتين، عن الحق بمعنييه العملي والنظري[33].

كما أن التعبير الأصولي يسمح كذلك بالقول بأن "الحق" كاسم من أسماء الله أو صفة من صفاته (المعنى الأول للمفهوم) يتجلى في أحكامه المحدِّدة والحافظة للأنصبة والملكيات من جهة (الحق الثالث)، كما يتجلى في صحة منقولِه وموافقته لقوله ولواقع الاستحقاق والعدل في التوزيع والاستخلاف (الحق الثاني)[34].

4. **مسألة جواز إسقاط الحق بين الله والإنسان:** ففي بعض المصنفات الأصولية تُناقَش مسألة جواز إسقاط حق الله مقابل حق الآدمي أو العكس[35]. وهي مسألة يدل طرحها في حد ذاته على حضور التصور النظري عن الحق، كما يدل الحكم

---

31 -

- **{وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر}** 18: 29.
- -محمد بن إدريس الشافعيّ: <u>الرسالة</u>، سبق ذكره، ص 50، 122 (5 مرات)، 213، 220 (مرتين)، 431، 444، 477 (3 مرات)، 478، 479 (4 مرات)، 480، 483، 504، 511، 515.
- -أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: <u>الإحكام في أصول الأحكام</u>، سبق ذكره، 1/ 4، 7، 8، 17، 21، 23، 27، 35، 37، 40، 41، 46، 58، 88، 121-2/ 5، 7، 18، 38، 41، 47، 54، 61، 145، 147، 148-3/ 5، 8، 9، 23، 29، 36، 41، 53، 54، 92، 105، 106، 108، 118، 134، 149-4/ 10، 38، 155، 191-5/ 3، 64، 86-6/ 17، 59-8/ 47.
- -أبو حامد الغزالي: <u>المستصفى في علم الأصول</u>، سبق ذكره، ص 21، 42، 51، 125، 137، 248، 350.
- -أبو إسحاق الشاطبى: <u>الموافقات في أصول الشريعة</u>، مج1،القسم الأول: المقدمات النظرية، ص 48، 64/ مج1، القسم الثاني: الأحكام، ص 133، 159/ مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 21، 28، 30/ مج2، القسم الرابع: الأدلة، ص 6، 29/ القسم الخامس: الاجتهاد، ص 4، 46.

32-

- **{وفي أموالهم حقٌّ للسائل والمحروم}** 51: 19.
- -محمد بن إدريس الشافعيّ: <u>الرسالة</u>، سبق ذكره، ص 19 (مرتين)، 265، 375، 442، 483 (مرتين)، 484، 485، 527، 551، 574، 578، 580، 582، 590.
- -أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: <u>الإحكام في أصول الأحكام</u>، سبق ذكره، 1/ 40، 95، 131-2/ 57، 63، 142-3/ 55، 64، 65-5/ 58-7/ 41-8/ 42، 54.
- -أبو حامد الغزالي: <u>المستصفى في علم الأصول</u>، سبق ذكره، ص 234، 289، 306.
- -أبو إسحاق الشاطبى: <u>الموافقات في أصول الشريعة</u>، سبق ذكره، مج1،القسم الأول: المقدمات النظرية، ص60-مج1، القسم الثاني: الأحكام، ص 80، 81، 105، 111، 112، 113، 141، 161، 201، 210، 219-مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص108، 109، 111، 112، 137، 143، 147، 155، 162، 164، 239، 240، 241، 244، 257، 278، 279-مج2، القسم الرابع: الأدلة، ص162، 182، 186، 188، 189، 190، 218، 298-القسم الخامس: الاجتهاد، ص 45، 169، 172، 195.

33 -في المصنفات الأصولية واللغة العربية عمومًا: حينما يرد لفظ (حق) مضافًا في الجملة: حق الآدمي، حق المخلوق، حق الجار، حق الرجل وحق المرأة، فهو غالبًا دالّ على الحق القيمي. أما إذا ورد مضافًا إليه كالقول: أهل الحق، قول الحق، شرعة الحق فهو دال غالبًا إما على الحق الأول الأنطولوجي أو الثاني المعرفي، على أساس أن (أهل الحق) مثلاً قد تعني: (أهل الله) أو أولياء الله، كما قد تعني: الذين هم على حقيقة من الأمر، كالعقيدة الصحيحة أو المذهب الصحيح. أما إذا ورد مفردًا معرفًا بأل (الحق) فهو دال على المعاني الثلاثة جميعًا والتمييز حسب السياق. ومن البدهي أن كلمة الحق حين تجمع (حقوق) فإنها لا تعني سوى الحق الثالث القيمي.

34 -مما يوحي بأنه مثلث هيجلي مقلوب: أطروحته المركبة هي الحق الأول، وقضيته وقضيته المضادة هما: الحق الثاني (المعرفي) والحق الثالث (القيمي)، النظري والعملي على الترتيب.

35 **-من أمثلة جواز إسقاط حق الله مقابل حق الآدمي:**

-آل تيمية: مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر، شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم: <u>المسوّدة في أصول الفقه</u>، جمعها وبيضها: شهاب الدين أبو العباس الفقيه الحنبلي أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الحراني الدمشقي المتوفي سنة 745هـ، حقق أصوله، وفصله، وضبط مشكله، وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد (مطبعة المدني، القاهرة، دون بيانات أخرى) ص 88.

فيها على مدى التطور الذي قطعته النظرية؛ فجواز إسقاط حق الله دون حق الآدمي مثلاً (بهذه الصياغة العامة دون تخصيص حق معين) يشير إلى استقلال جزئي لحقوق الإنسان عن حقوق الله، وجواز إسقاط حقوق الآدمي دون حقوق الله قد يعبر عن غياب مبدأ الحق الطبيعي لأن الحق الطبيعي لا يسقط، كما يعبر عن غياب الاستقلال.

5. **مبحث الحظر والإباحة وتعريف المباح:** فاعتبار الإباحة أصلاً والتحريم استثناءً يشير إلى حضور نظرية الحق بشكل غير مباشر؛ لأن أصل الإباحة مبنيٌّ على حق الانتفاع الأصلي. وتعريف المباح قد يكون طبيعيًا وقد يكون وضعيًا. يكون طبيعيًا في حالة اعتبار الأفعال غير ذات الضرر حقًا طبيعيًا. ويكون وضعيًا في حالة اعتبار المباح مأذونًا فيه من قِبل الشارع بشكل لا يستوجب ثوابًا ولا عقابًا. التعريف الأول يَعتبر في الإباحة بالحق في التصرف والحرية. والتعريف الثاني يَعتبر فيها بالإذن في الفعل والجزاء عليه. فإذا كان تعريف المباح طبيعيًا دل ذلك على تطور النظرية نحو استقلال حقوق الإنسان الأصلية وشخصية الإنسان القانونية.

6. **نظرية الأهلية:** وهي وجه تطبيقي لنظرية الحق، ويدل على ذلك ظهورها للمرة الأولى مع ظهور نظرية الحق للمرة الأولى أيضًا[36]. كما يدل عليه ظهورها في صياغتها المكتملة للمرة الأولى في المصنف نفسه الذي ظهرت فيه نظرية الحق للمرة الأولى في صياغتها المكتملة التقليدية[37]. ويدل تعريف الأهلية على ارتباطها تطبيقيًا بالحق، فهي صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه[38].

7. **نظرية المقاصد:** وهي التطبيق الأهم والأسمى لمبدأ التعليل[39]. وهي ضرورية لتطوير نظرية الحق. فقد دخلت في صيغة مشتركة معها في إحدى أهم مراحل تطور نظرية الحق[40]. وهو ما أدى إلى اعتبار الحقوق من الغايات القصوى للشريعة.

-عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية (دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ، دون رقم الطبعة) 255/1، 335.

-ومن أمثلة جواز إسقاط حق الآدمي مقابل حق الله:

-أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية: إعلام الموقّعين عن رب العالَمين، قرأه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن الحسن آل سلمان (دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ) 202/2-203.

[36]-أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، قدم له وحققه الشيخ: خليل محيي الدين الميس (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001م)، **نظرية الأهلية**: ص 417-419، **نظرية الحق**: ص 77، 421-427.

[37]-أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ت، دون رقم الطبعة)، **نظرية الحق التقليدية**: 134/4، **نظرية الأهلية التقليدية**: المصدر نفسه، 237/4 وما بعدها، كذلك: حسن حنفي: من النص إلى الواقع (مركز الكتاب للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2005م) 483/2.

[38]-**"أهلية الإنسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه. وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه. وهي الأمانة التي أخبر الله عز وجلّ بحمل الإنسان إياها"** عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري: متن كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ت، دون رقم الطبعة) السابق، 237/4.

[39]-نقدَ الشاطبي فخر الدين الرازي في إنكاره لتعليل الأحكام الشرعية: **"وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فسادًا، وليس هذا موضع ذلك. وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة ألبتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين، ولما اضطُرَّ في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية، أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرفة للأحكام خاصة. ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة. والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي، ولا غيره"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة: (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991م) مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 4.

كما يدل موقعها من بقية أقسام علم أصول الفقه على مرحلة تطور نظرية الحق، فإذا اعتُبرت المقاصد أحد مناهج تقييم المصالح المرسلة أو أحد مناهج الترجيح بين المعقولات المتعارضة كان هذا حصرًا لدورها النظري بحيث لا تعتبر أصولاً أو عللاً بعيدة للتشريع ذاته، أما إذا اعتبرت عللاً قصوى للشرع فإن دورها يتسع لإعادة تصور علم أصول الفقه على أساس أغراضه الأساسية التي هي أغراض للشارع وحاجات أصيلة للمكلَّف. وإذا كان مبدأ تعليل الأحكام الشرعية أول الخطوات نحو نظرية الحق فإن نظرية المقاصد هي آخر هذه الخطوات.

---

[40]-هذا الباب، الفصل الثاني: سادسًا، ص 61-78.

ثانيًا: معنى التقدم والنكوص في منحنى تطور نظرية الحق:

تم في هذا البحث رسم منحنى لنظرية الحق عبر تاريخ علم أصول الفقه[41]. وتعتري هذا المنحنى قمم وقيعان، مراحل من الارتفاع ومراحل من الانخفاض، وهو ما يمثّل التقدم والنكوص على الترتيب، فالتطور محايد، يعبر فقط عن التغير في الموضوع على محور التاريخ، أما كلٌّ من التقدم والنكوص فيتحدد طبقًا لمعايير معينة. يعني **التقدم** التوجه نحو استقلال حقوقِ الإنسان الأصلية وشخصيتِه القانونية عن الشارع، والتوجه نحو الحقوق الطبيعية للإنسان بما هو إنسان، ونحو نظرية تؤسس الشرع على أساس هذه الحقوق المستقلة الأصيلة بحيث تضمنها الشريعة باعتبارها غايتها الأساسية. ويعني **النكوص** انقطاع السبيل إلى تلك النتائج في إحدى المراحل: فقد يتوقف التطور عند تعليل الأحكام الشرعية بإنكار هذا المبدأ، وقد يتوقف عند المقاصد حين ينحصر دورها في تقييم المصالح المرسلة أو الترجيح بين المتعارض من المعقولات في مبحث الاستدلال، وقد يتباطأ التطور حين يتم تأسيس الحقوق على المقاصد وليس العكس.

وتتمثل معايير تقدم (ارتفاع) منحنى النظرية في:

1. **درجة حضور النظرية بشكلها التقليدي إن وُجد:** فهذا الحضور كلما كان واضحًا دل على وضوح التصور النظري عن مفاهيم النظرية والعلاقات بين المفاهيم.

2. **درجة التجديد في النظرية على نحو يؤدي إلى تقدمها:** التجديد والنقد خطوة أبعد وأدل على محاولة الأصولي لتطوير النظرية، ولكن بحيث يؤدي التجديد إلى تقدمها وفقًا لمعايير التقدم التالية نفسها[42].

3. **تعريف الحق:** فحضور تعريف الحق يدل على الحاجة إلى تحديد مفهوم الأصولي عنه في تصور علم أصول الفقه، مما يعني أن مفهوم الحق معتبرٌ بين المفاهيم الأساسية للأصول. كما يدل شمول التعريف لمعاني الحق الثلاثة على تقدم التصور عن المفهوم، خاصةً الحق العملي الثالث الدال على النصيب أو الملكية؛ لأنه يخص الإنسان.

4. **الموقف من قضية تعليل الأحكام الشرعية:** ما دام مبدأ تعليل الأحكام الشرعية هو الخطوة الأولى نحو نظرية الحق دل الموقف منه على مسار الأصوليّ نحو النظرية، قربًا أو بُعدًا، اتجاهًا أو انحرافًا. فيواجه المنحنى انخفاضًا واضحًا في الفترات التي ساد فيها إنكار تعليل الأحكام الشرعية، كالربع الثالث من القرن الخامس، وهي الفترة التي امتدت من ابن حزم (ت 456 هـ) إلى الجويني (ت 478 هـ)، حيث ساد إنكار مبدأ التعليل عند كل من ابن حزم (ت 456 هـ) ،

[41]-انظر الشكل التوضيحي (1).

[42]-محمد تقي المدرّسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده (انتشارات المدرّسي، طهران، 1413هـ، دون رقم الطبعة): **نقد نظرية المقاصد عند الشاطبي:** 3/ 375-377.

والشيرازي (ت 476 هـ)، والجويني (ت 478 هـ)، وإنكار التعليل بمصالح البشر عند كل من الفراء (ت 458 هـ)، والطوسي (ت 460 هـ)، وكالفترة ما بين أواخر القرن الخامس حتى منتصف القرن السابع الهجريين، وهي الفترة التي شهدت إنكار كل من ابن عقيل (ت 513 هـ)، وفخر الدين الرازي (ت 606 هـ) لمبدأ تعليل الأحكام الشرعية[43].

5. **حضور تطبيقات نظرية الحق وتطبيقات مبدأ التعليل:** كنظرية الأهلية، أو تقسيم الحقوق إلى حقوق الله وحقوق الآدمي. كما يؤثر تطور نظرية المقاصد بالذات على مدى ارتفاع المنحنى؛ فالمقاصد قد تعتبر منهجًا لتقييم المصالح المرسلة[44]. وقد تندرج ضمن الطرق الدالة على العلّية[45]. وقد تُستعمل للترجيح بين المعقولات المتعارضة[46]. لكن المنحنى يرتفع حين يتم النظر إليها باعتبارها عللاً بعيدة للشرع نفسه، فهي الخطوة الأخيرة نحو نظرية الحق، كما تقدم.

43-

- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم:
-الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 120/8.
-المحلى، تحقيق: محمد منير الدمشقي (مطبعة النهضة، القاهرة، دون بيانات أخرى) 1/ 4.
-ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق: سعيد الأفغاني (دار الفكر، بيروت، ط2 "منقحة"، 1389هـ/1969م) ص 5-6، 10، 47-49.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، حققه، وقدم له، وعلق عليه: محيي الدين ديب ستو، ويوسف علي بديوي (دار الكلم الطيب، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1416هـ/1995م) ص 216.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني:
-التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري (دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1417هـ/1996م، دون رقم الطبعة) 160/1.
-البرهان في أصول الفقه، حققه، وقدمه، ووضع فهارسه: عبد العظيم الديب (طبعة قطر المحققة على نفقة صاحب السمو الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر، ط1، 1399هـ) 99/1.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، حققه، وعلق عليه، وخرج نصه: أحمد بن علي سير المباركي (بدون ناشر، ط2، 1410هـ/1990) ص 421.
- أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي: عدة الأصول، تحقيق: محمد رضا الأنصاري (المطبعة ستاره، قم، إيران، ط1، 1417هـ) 742/2، وهي خلاصة رأيه في التوقف في حكم الأشياء التي يُنتفع بها.
- **"فالعقلية (أي: العلة)-وهي علة الحكم العقلي-موجِبة للحكم لنفسها وجنسها، فمحال ثبوتها أبدًا مع انتفاء الحكم قبل الشرع"** أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي: الواضح في أصول الفقه (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1999م) 376/1.
- **"أنَّ حكم الله-تعالى-على قول أهل السنّة مجرّد خطابه-الذي هو كلامه القديم، والقديم يمتنع تعليله: فضلاً عن أن يعلّل بعلة محدثة"** فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، دون بيانات أخرى) 127/5.

44-

- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 923/2-927.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 173-175.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى) 86-87.
- أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس (دار التراث الإسلامي للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1410هـ/1990م) 148-149.

45-

- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره، 159/5-162.
- ناصر الدين البيضاوي: منهاج الوصول في معرفة علم الأصول (المكتبة والمطبعة المحمودية، القاهرة، دون بيانات أخرى) 59-60.
- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحريره: عبد القادر عبد الله العاني، وراجعه: عمر سليمان الأشقر (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط2، 1413هـ/1992م) 208/5-213.
- صارم الدين إبراهيم بن الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، وأعلام الأمة المهدية، تحقيق: محمد يحيى سالم عزان (مركز التراث والبحوث اليمني، جمهورية اليمن الديمقراطية، ط1، 2002م) 257-258.
- محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق وتعليق: أبو حفص سامي بن العربي الأثري، قدم له: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، وسعد بن ناصر الشثري (دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1421هـ/2000م) 896-904.

46-

- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي:

6. **استقلال حقوق الإنسان الطبيعية:** يرتفع المنحنى بشكل ملحوظ في مرحلة استقلال حقوق الإنسان الأصلية فرضًا. والمقصود بالاستقلال استقلال مصدر الحق. فالحق المستقل ليس مصدره النص التشريعي بل الطبيعة، وطبقًا لذلك تعتبر حقوق الإنسان الأصلية الطبيعية سابقة على التشريع وليست من المأذون فيه أو المأمور به، أي إنها ليست فرعًا من حقوق الله. وهي مرحلة متأخرة بطبيعة الحال ظهرت بوضوح عند ابن عاشور (ت 1393هـ/1973م) ربما للمرة الأولى في تاريخ علم أصول الفقه، وإن ظلت في حدود الفرض النظري[47].

7. **تأسيس المقاصد على الحقوق:** لم يتم إنجاز هذه الخطوة في تاريخ علم أصول الفقه فيما توافر من مصادر. وهي تفترض بالضرورة أولاً المعيارَ أو المبدأ السابق: **استقلال حقوق الإنسان الطبيعية.** وهي تعتبر الخطوة الأخيرة بالفعل ليسود مبدأ الحق الطبيعي للإنسان ويكون أصلاً أوّليًا للتشريع.

وتتمثل معايير نكوص (انخفاض) منحنى النظرية في:

1. **عدم حضور النظرية،** أو حضورها الباهت في المصنف.
2. **نقل النظرية نقلاً من جيل إلى جيل دون نقد أو تجديد**[48]. أو تطوير النظرية في اتجاه معاكس لا يؤدي إلى استقلال حقوق الإنسان[49]. أو يفصلها عن تطبيقاتها وأهمها المقاصد. ويحدث الفصل بين الحقوق والمقاصد حين تظهر المقاصد في المصنف مع إنكار مبدأ تعليل الأحكام الشرعية[50].
3. **غياب تعريف الحق،** أو القصور في تعريفه ليستثني أحد معانيه الثلاثة الأساسية.
4. **إنكار مبدأ تعليل الأحكام الشرعية،** أو معالجة قضية التعليل بحيث تنحصر العلة في العلة الصورية للقياس أو السبب من أحكام الوضع[51].

-الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: الشيخ عبد الرزاق عفيفي (دار الصميعي، الرياض، ط1، 1424هـ/2003م) 4/337-340.
-منتهى السول في علم الأصول، تحقيق وتعليق: أحمد فريد المزيدي (منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ/2003م) 265.

- جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل (مطبعة دار السعادة بجوار محافظة مصر، مصر، ط1، 1326هـ) 170.

[47]-محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي (دار النفائس، الأردن، ط2، 1421هـ/2001م) ص 423.

[48]-كما نقل السمعاني عن الدبوسي في الغالب دون تجديد أو نقد: أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي: قواطع الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن حافظ بن أحمد الحِكَمي (مكتبة التوبة، الرياض، ط1، 1419هـ/1998م) **حقوق الله على البشر**: 3/437- **محرمات العقول ومباحاتها**: 5/258-262-**مبحث الأهلية**: 5/178-180.

[49]-كما طورها الشاطبي، فجمع حقوق الله وحقوق الإنسان في مركّب واحد دون حقوق خالصة للبشر، فقضى على منطلق ضروري من منطلقات الحق الطبيعي وهو الحق الإنساني الخالص: أبو إسحاق الشاطبى: الموافقات في أصول الشريعة: سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 242-243، وكذلك: حسن حنفي: من النص إلى الواقع، سبق ذكره، 2/512-513.

[50]-مثلاً: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره: **حضور المقاصد**: 5/159-162، **إنكار التعليل**: 5/127.

[51]-مثلاً:

5. **غياب تطبيقات نظرية الحق ومبدأ التعليل وأهمها نظرية المقاصد ونظرية الأهلية**، أو تطوير التطبيقات بشكل يفصل بينها وبين نظرية الحق. وهو تطوير في اتجاه معاكس لاتجاه تقدم النظرية.
6. **عدم الاعتراف بحقوق مستقلة للإنسان:** وذلك بإدماج حقوق الإنسان مع حقوق الله في مركب واحد[52]. أو ذلك باعتبار حقوق الإنسان المستقلة عن حقوق الله مكتسبة أو ممنوحة غير أصلية[53].
7. **تأسيس الحقوق على المقاصد**، فهو يعني أن حقوق الإنسان ممنوحة غير طبيعية؛ لأن أصلها في هذه الحالة هو مقاصد الشارع. ويجدر بالذكر أن مقاصد المكلَّف فرع من مقاصد الشارع حين تتلخص مقاصد المكلّف في (النيّة)[54]. ويظهر هذا بوضوح في لفظ (المكلَّف) المضاف إليه، حيث لم يقلْ: الإنسان[55].

- نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي: أصول الشاشي، وبهامشه عمدة الحواشي شرح أصول الشاشي للمولى محمد فيض الحسن الكنكوهي، ضبطه وصححه عبد الله محمد الخليلي (منشورات علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ/2003م) ص 29.
- أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار المالكي: مقدمة في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: مصطفى مخدوم (دار المعلمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1420هـ/1999م) 325-363.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 216.

52-

- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق نزيه كمال حماد، وعثمان جمعة ضميرية (دار القلم، دمشق، دون بيانات أخرى) 238/1.
- أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق (منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1998م) 256/1 **"الفرق الثاني والعشرون: بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين"**.
- أبو إسحاق الشاطبى: الموافقات في أصول الشريعة: سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 242-243.

53-وهي نظرية الحق التقليدية في قسمتها للحقوق إلى أربعة أنواع:
1. **حقوق خالصة لله تعالى.**
2. **حقوق خالصة للآدميين.**
3. **حقوق مختلطة يغلب فيها حق الله.**
4. **حقوق مختلطة يغلب فيها حق الآدمي.**

-مثلاً: عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري: متن كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، سبق ذكره 134/4-162.

54-حسن حنفي: من النص إلى الواقع، سبق ذكره، 517/2.

55-تعرض الباحث لهذه النقطة بالتفصيل في بحث سابق بعنوان: الوضع والطبيعة في أصول الفقه عند الشاطبي، الندوة السنوية للجمعية الفلسفية المصرية، 2008 مكتبة الإسكندرية، "الإسكندرية ملتقى الحضارات".

الفصل الثاني

التتبع التاريخي لنظرية الحق في علم أصول الفقه

أولاً: إرهاصات نظرية الحق (القرون الثاني والثالث والرابع، وأوائل الخامس هـ)

تمتد مرحلة الإرهاصات عبر القرون الثاني والثالث والرابع الهجرية وأوائل الخامس. وهي مرحلة متذبذبة تظهر فيها أحيانًا إرهاصات قوية كما يظهر عند الحكيم الترمذي (ت ما بين 295–320 هـ) والجصاص (ت 370 هـ) وابن فورك (ت 406 هـ)، والقاضي عبد الجبار (ت 415 هـ)، كما تضعف تلك الإرهاصات أو تختفي عند بقية أعلام هذه المرحلة.

1–الشافعي (محمد بن إدريس) ت 204 هـ، مؤسس المذهب الشافعي وعلم أصول الفقه:

1–أ: الرسالة:

لم يتم التعرض لنظرية الحق مباشرةً في الرسالة. كما لم تظهر تطبيقاتها المباشرة كالأهلية، أو المقاصد، ويعتبر المصنف عمومًا من الإرهاصات الضعيفة لنظرية الحق نظرًا لغياب مبدأ تعليل الأحكام الشرعية وإبطال الاستحسان لترجيح النقل على العقل والذات والواقع الاجتماعي. لكن الأهمية الخاصة للرسالة وللشافعي تنجم عن الدور التأسيسي الذي تم إنجازه في المسار التاريخي لعلم أصول الفقه[56]. ويمثل الشافعي الاتجاه النقلي في العلم بإنكار الاستحسان وبتأويل العدل والحكمة. فإذا أُضيفَ هذا إلى دوره التأسيسي في هذا العلم فإن المحاولات التالية التجديدية التي تمثل تقدمًا نحو نظرية الحق التي تستقل فيها حقوق الإنسان وشخصيته القانونية عن الحقوق والشخصية القانونية الإلهية، وتصبح فيها الحقوق أسسًا للمقاصد الشرعية، ويظهر فيها مبدأ الحق الطبيعي، سواء ظهرت أم لم تظهر بعد، يمكن النظر إليها بمثابة محاولات نقدية ضمنية وتجديدية صريحة لشق مسار مختلف لهذا العلم.

–وأهم موضوعات التحليل في الرسالة:

1. **تأويل مفهومَيْ "العدل" و"الحكمة":** يؤوَّل العدلُ بطاعة الله[57]. وتُؤوَّل الحكمةُ بسنّة رسول الله[58]. وبينما ظهر لدى بعض الأصوليين أن العدل هو الحق لأن الجور هو العدول عن الحق، يعتبِر المصنف أن الأصل في العدل هو الأمْر الإلهي

---

[56]-أبو حامد الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، حققه، وخرج نصه، وعلق عليه: محمد حسن هيتو (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، دون بيانات أخرى) ص 497. انظر كذلك: ابن فورك: مقدمة في نكت من أصول الفقه، في: مجموع رسائل في أصول الفقه (المطبعة الأهلية، بيروت، لبنان، ط1، 1324 هـ) ص 15.

[57]-**"وأبانَ (أي: الله) أن العدلَ العاملُ بطاعته، فمن رأوه عاملاً بها كان عدلاً، ومن عمل بخلافها كان خلافَ العدل"** محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، سبق ذكره، ص 38.

والنص المقدس لا واقع وحقيقة أصالة الحقوق واكتسابها[59]. وهذا المنطلق قد يسمح بوجود نظرية في الحق المكتسَب لكنه يتعارض مع المنطلق النظري لمبدأ الحق الطبيعي؛ لأن الحق الطبيعي لا يحتاج إلى أمر أو نص، والعدل في حالة الاعتراف بالحقوق الطبيعية ليس طاعة آمر أو تطبيق نص، بل حفظ الحقوق التي يمكن استنباطها عقليًا.

وقد تم تأويل الحكمة في تاريخ الفلسفة والتصوف وعلم الأصول باعتبارها العلم الباطنيّ، أو الفلسفة، أو وحي الأنبياء، أو العلوم العصرية النافعة والسلوك القويم[60]. لكن المصنف يذهب إلى تأويل الحكمة بسنّة الرسول، أي: النص. ويستدل على هذا من ورود لفظ "الحكمة" تاليًا للفظ "الكتاب" في عدة مواضع من القرآن، فيستدل من نص على نص (من الكتاب على السنة)[61]. وهو ما يجهض مبدأ تعليل الأحكام الشرعية واستنباط الحقوق من العقل البشري والواقع الاجتماعي؛ نظرًا لاختزال الحقيقة في المنصوص.

2. **إبطال الاستحسان:** أبطل الشافعي الاستحسان كيلا يكون العمل بالرأي في غياب القياس وباستقلال عن النقل[62]. وقد كان تأسيسه لعلم أصول الفقه محاولة لإحكام الرأي وتقييده بالنص عن طريق القياس وإبطال الاستحسان. محاولة كان لها ما يبررها مع نفوذ مذهب أهل الرأي والاستحسان (الحنفية). وإنكار الاستحسان يتوافق مع الموقف السابق من الحقيقة والنص. فالحق (بالمعنيين: المعرفي والقيمي) مخبَرٌ به غير مستنبَط، وبالتالي فلا شرعية للاستحسان. وقد أدى هذا الموقف لدى الشافعية إلى إطالة الطريق نحو نظرية الحق التي ستظهر تطبيقاتها الأهم (المقاصد) أولاً لدى الحنفية (الدبوسي: ت 430 هـ)[63]. وتنتقل النظرية بعد ذلك إلى الشافعية (الجويني: ت 478 هـ، والسمعاني: ت 489 هـ)[64].

---

[58]-**"كل ما سنَّ رسول الله مما ليس فيه كتاب، وفيما كتبنا في كتابنا من ذكر ما منَّ الله به على العباد من تعلم الكتاب والحكمة، دليل على أن الحكمةَ سنةُ رسول الله"** السابق، ص 32.

[59]-**"والظلم: مجاوزة الحد... والجور هو: العدول عن الحق"** أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 169.

[60]- **بمعنى** العلم الباطني: **"الحكمة ما بطن من العلم"** أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، تحقيق ودراسة: خالد زهري، تقديم: برند مانويل فايشر (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1998م) ص 68.
- **بمعنى** الفلسفة: أبو علي بن سينا: النجاة (مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، مصر، 1331هـ، دون رقم الطبعة) ص1.
-**بمعنى** وحي الأنبياء: **"فالحكمة التي جاءت بها الرسل هي الحكمة الحق... فرقها الله بين أنبيائه ورسله، وجمعها لمحمد (ص)"** ابن قيم الجوزية: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق: محمد سيد الكيلاني (مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، دون بيانات أخرى) 2/ 253-254.
- **بمعنى** العلوم العصرية النافعة والسلوك القويم: رفاعة رافع الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، المطبعة المصرية ببورسعيد، 1286هـ، Princeton University Library، دون رقم الطبعة) ص 34.

[61]-**"لأن القرآن ذكر وأتبعته الحكمة فلم يجز الله منه على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة فلم يجز والله أعلم أن يقال الحكمة ها هنا إلا سنة رسول الله"** محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، سبق ذكره، ص 78.

[62]-**"ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان، وإن القول بغير خبر ولا قياس لغير جائز بما ذكرت من كتاب الله وسنة رسوله ولا في القياس"** السابق، ص 505.
[63]-أبو زيد الدبوسي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 449 وما بعدها، ويُعتبَر الدبوسي أول من قال بالمقاصد الشرعية وإنْ بهيكل مختلف عن التقليد الذي ساد فيما بعد منذ الجويني إلى الشاطبي إلى الفترة المعاصرة.

[64]-
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني:البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 923/2-927.
- -أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي: قواطع الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، 258/5-262.

ويعكس ذلك صورة لجولتين من الصراع بين المذهبين حول قضية الرأي: كانت السيادة في الجولة الأولى أثناء تأسيس العلم للشافعية فأُبطل الرأي، ثم انتصرت الحنفية جزئيًا في الجولة الثانية أثناء تجديد العلم فظهرت المقاصد.

3. **الدلالة الكمية والدلالية للفظ "الحق" ومشتقات مادته (حقق) في نص الرسالة:**

–يرد لفظ الحق ومشتقات مادته في الرسالة على الأكثر بالمعنى المعرفي: حقيقة أو صِدق[65]. ويرد بدرجة أقل بالمعنى القيمي: اختصاص أو نصيب أو ملكية[66]. ويرد بالدرجة الأقل بالمعنى المركّب الجامع للمعنيين: الوجودي[67].

ويدل استعمال لفظ الحق للدلالة على الحقيقة أو الصدق المعرفي بنسبة أكبر من الحق القيمي على سيادة النقل على العقل في تقرير الحقوق. فالحق بالمعنى القيمي حين يكون ممنوحًا لا أصليًا وحين يُمنَح عن طريق النصّ يكون خَبَرًا. يكون حقيقة لا حَقًّا، معرفةً لا قيمة. مما يكشف عن مدى صعوبة البداية التي واجهتها نظرية الحق في المرحلة التأسيسية من العلم.

4. **حضور ركنَي الحق:** وهما: حق الله، حق الآدميين. حيث يرد الركنان في الرسالة مرة واحدة في الجملة نفسها[68]. وهو إرهاص بنظرية الحق ذات الركنين: الإلهي والآدمي، فيما بعد.

1–ب: إبطال الاستحسان من "الأمّ":

يخلو المصنف من الطرح المباشر لنظرية الحق وتطبيقاتها. لكن إبطال الاستحسان كمبدأ يضع نظرية الحق في نقطة الولادة العسيرة التي سبق ذكرها[69]. وبحيث يكون على الأصوليين فيما بعد التغلب على النزعة النصية في العلم وتأسيس منطلق جديد يستنبط الحقوق من العقل والواقع المباشر دون الحاجة إلى القياس.

2–الحكيم الترمذي (أبو عبد الله محمد بن علي) ت بين 295 و320 هـ، صوفيّ: إثباتُ العِلل:

يعتبر المصنف من الإرهاصات القوية لنظرية الحق؛ ذلك أن صاحبه يؤكد على مبدأ تعليل الشَّرع بوضوح وحسم عن طريق تقديم أدلة نقلية وعقلية: فالأحكام إما لحكمة وإما عبثًا، ولا يمكن أن تكون عبثًا، فدل ذلك على الحكمة[70]. ومبدأ التعليل هو أول وأهم الخطوات نحو نظرية الحق.

---

[65]-محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، سبق ذكره، 50، 122 (5 مرات)-213، 220 (مرتين)-431، 444، 477 (3 مرات)، 478، 479 (4 مرات)، 480، 483، 504، 511، 515. (خمس وعشرون مرة).

[66]-السابق، 19 (مرتين)،237،265-442، 483 (مرتين)، 484، 485، 527، 551، 574، 578، 580، 582، 590. (خمس عشرة مرة).

[67]-السابق، 12، 19، 40-448، 486، 501، 599 (مرتين). (تسع مرات).

[68]-**"وقد يقرّ الرجل عندي على نفسه بالحق لله أو لبعض الآدميين"** السابق، ص 483، كما يذكر الشافعي "حق المسلم": **"وقد يمكن أن يقر بحق مسلم ناسيًا أو غلطًا"** السابق، ص 484.

[69]-محمد بن إدريس الشافعي: كتاب إبطال الاستحسان من الأم، تحقيق وتخريج: رفعت فوزي عبد المطلب (دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1422هـ/2001م) 9/ 57، باب إبطال الاستحسان 67/9.

وبرغم هذا لا يصل الترمذي بهذا المبدأ إلى تقرير غايات وحقوق أساسية، بل الحكمة لديه (التي للشريعة) هي العلم الباطني[71]. وهو بالفعل حين يطبق مبدأ التعليل يذهب به إلى اكتشاف غايات ميتافيزيقية: فعلّة الشريعة ليست حفظ الحقوق أو المقاصد، بل امتحان الخَلق أمام أنفسهم كي يعرفوا عدل الله في القيامة في القضاء فيهم[72]. وعلة الأمر بالعمل ليكون عمل الخلق مكشوفًا في وقت الثواب والعقاب[73]. وعلة الصلاة تجديد العبودية والتسليم[74]. وعلة تحريم الخمر هي أكْل آدم من الكرم في الجنة وسكره ونسيانه عهده مع الله واغتراره بعدوه[75]. وهو تعليل أسطوري لا يقترب قيد أنملة من الحقوق والواجبات العملية.

والموضع الوحيد الذي تظهر فيه الحقوق العملية والمصلحة هو "علة الإقرار بالتوحيد"، وهي حفظ الدماء والأعراض والأموال بين المؤمنين، فلو كان التوحيد سرًا ما حُفظتْ[76]. وقد كان الترمذي مضطرًا نظريًا إلى هذا التعليل العملي الوحيد ليفسر سبب وجوب الإعلان عن الإيمان في الظاهر وهو القائل أن الحكمة هي الباطن من العلم.

وبرغم عدم تفعيل مبدأ التعليل، فإن منطلقات نظرية الحق عمومًا غائبة في طرح الترمذي، فالله خلق البشر للعبادة. العبودية واجب ولا مجال للحقوق الأصلية. ومن حق الإنسان السعادة في الدار الآخرة فقط في حالة الوفاء بالحق الإلهي، وبالتالي فحق الإنسان فرع من حق الله ومبنيّ عليه[77].

والمصنف من الأمثلة القليلة على هذه الظاهرة: الإقرار بمبدأ تعليل الأحكام الشرعية بعلل بعيدة في الوقت نفسه الذي لا يُتوصل فيه إلى نظرية الحق أو تطبيقاتها ولو بشكل مبدئي. والسبب في ذلك هو الاتجاه الصوفي لصاحب المصنف الذي ينكر الحقيقة الظاهرة في النص وفي واقع الإنسان، ويركز على علاقة الإنسان بالله على المستوى الميتافيزيقي

---

[70]-أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص67-68.

[71]-**"الحكمة ما بطن من العلم"** السابق، الموضع نفسه.

[72]-السابق، نفسه.

[73]-السابق، ص 83.

[74]-السابق، ص 91.

[75]-السابق، ص 232.

[76]-السابق، ص 80.

[77]-**"الله تعالى خلق الخلق عبيدًا ليعبدوه.. فإن عبدوه فهُمْ اليوم عبيد أحرار كرام وغدًا أحرار وملوك في دار السلام، وإن رفضوا العبودة فهم اليوم عبيد أُبّاق سفلة لئام وغدًا عبيد أعداء في السجون بين أطباق النيران"** السابق، ص 67.

أحادي البُعد، بدلاً من التركيز على علاقة الإنسان بالإنسان وبالمجتمع وبالله على المستوى الأخلاقي الاجتماعي الميتافيزيقي الشامل ثلاثي الأبعاد[78].

ويمثّل الترمذي طريق الصوفية في مقابل الشافعي الذي يمثل طريق الأصوليين في هذه المرحلة المبكرة من نشأة علم أصول الفقه. وبرغم الافتراق العميق بين الطريقين منهجيًا ومفاهيميًا فإنهما يتفقان في استبعاد الغايات الدنيوية للشريعة وإقرار الغايات الأخروية. وإذا كان الترمذي واضحًا في هذا الإقرار فإن مقدمات الشافعي لا تنتهي إلا إلى هذه النتيجة أيضًا. فالعدل حين يساوي الطاعة يعني أن غاية الشرع هي السعادة الأخروية[79]. وكلاهما في مقابل العز بن عبد السلام (ت 660 هـ) والطوفي (ت 716 هـ) والشاطبي (ت 790 هـ) وغيرهم من الذين نظروا إلى المصالح الدنيوية العامة للمجتمع والحقوق الآدمية باعتبارها غايات قصوى للشرع[80].

3–الكرخي (أبو الحسن عبيد الله بن الحسن بن دلال بن دلهم) ت 340 هـ، حنفي: أصول الكرخي:

لا يتعرض المصنف مباشرة لنظرية الحق أو تطبيقاتها الأساسية. وأصول الكرخي تتعلق بنظرية الحق من وجهين: **الأول:** وجه المقدمات النظرية حيث يظهر مبدأ التعليل[81]. كما يظهر أصل الإباحة العقلية استنادًا إلى حكم العقل والصالح الجمعي[82]. **والثاني:** وجه التطبيق، فبعض أصول الكرخي تطبيقات لنظرية الحق[83].

وأصل الإباحة العقلية التي لا تحتاج إلى إذن الشارع مفارَقة لتعريف العكبري الوضعي للمباح، وهو الإرهاص بالاتجاه الطبيعي في نظرية الحق في علم أصول الفقه.

4–الشاشي (نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق) ت 344 هـ، حنفي: أصول الشاشي:

يتعرض المصنف لإرهاص بالصيغة التقليدية لنظرية الحق، حيث يقسم الحقوق إلى أربعة أنواع، وهو إرهاص هام على مستوى البنية[84]. لكنه يرى أن الأمر بالشيء يدل على حسنه، لا العكس، مما يجعل مصدر الاستدلال على حسن وقبح

---

[78]-**"يحاول"الحكماء المتقدمون والفلاسفة المتعمقون"طلب الفعل في عالم الشهادة وحده وليس في عالم الغيب، وإن وقع عكس ذلك يصبح الفعل محفوفًا بالمخاطر، وتعترضه الموانع، ويُحال بين الإنسان ومقصوده، ويقضى على حرية الإنسان، ويصبح الأمر كله ابتلاءً وامتحانًا، وهو ما يقوله الصوفية"** حسن حنفي: من النص إلى الواقع ، سبق ذكره، 485/2.

[79]-**"وأبانَ (أي: الله) أن العدلَ العاملُ بطاعته، فمن رأوه عاملاً بها كان عدلاً، ومن عمل بخلافها كان خلافَ العدل"** محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، سبق ذكره، ص 38.

[80]-هذا الباب: هذا الفصل-سادسًا، ص 61-78.

[81]-**"الأصل أن النص يحتاج إلى التعليل بحكم غيره لا بحكم نفسه"** أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم الكرخي: أصول الكرخي، مع ذكر أمثلتها ونظائرها وشواهدها من الإمام نجم الدين أبي حفص عمر بن أحمد النسفي، في أصول البزدوي وأصول الكرخي (مير كُتب خانه، آرام باغ، كراجي، باكستان، دون بيانات أخرى) ص **374.**

[82]-**"الأصل أن أمور المسلمين محمولة على السداد والصلاح حتى يظهر غيره"** ص 368.

[83]-**"الأصل أن الظاهر يرفع الاستحقاق ولا يوجب الاستحقاق"** السابق، ص 367.
-**"الأصل أن المرء يعامَل في حقّ نفسه كما أقر به، ولا يصدق على إبطال حق الغير ولا بإلزام الغير حقًّا"** السابق، ص 369.
-**"الأصل أن الاحتياط في حقوق الله تعالى جائز، وفي حقوق العباد لا يجوز"** السابق، ص 370.

الأشياء والأفعال الأمر والنص لا العقل والواقع الاجتماعي، وهو يقطع الطريق إلى نظرية الحق لأنه يبطل ضمنيًا ممارسة مبدأ تعليل الأحكام وما يترتب عليه[85].

وبرغم رؤيته للأحكام الشرعية أنها تتعلق بأسبابها، فإن ذلك لم يعنِ لديه مبدأ تعليل الأحكام، بل عني بالسبب العلامةَ، وهو السبب من أحكام الوضع كدخول الوقت بالنسبة لوجوب الصلاة[86].

وتحوُّل العلة من علة الحكم الشرعي البعيدة إلى السبب كأحد أحكام الوضع ظاهرة عامة يمكن ملاحظتها بطول تاريخ العلم في مراحله المختلفات[87].

5–القاضي النعمان (بن محمد) ت 351 هـ، إسماعيلي: اختلاف أصول المذاهب:

لا يتعرض لنظرية الحق أو تطبيقاتها الأساسية. وهو لا يسير في الطريق إليها، بل يؤسس الأصول على الإخبار بشكل مطلق. فقد أنكر القياس والنظر والاعتبار[88]. وفنّد حجج القائلين بالقياس[89]. وأنكر الاستحسان[90]. وأنكر التحسين والتقبيح العقليين في الشرائع[91].

ويعتبر المصنف من المصادر التي غابت عنها إرهاصات نظرية الحق بشكل كبير.

6–الجصاص (أحمد بن علي الرازي) ت 370 هـ، معتزلي حنفي: الفصول في الأصول:

لا يتعرض لنظرية الحق أو تطبيقاتها الأساسية، لكنه يعتبر من أقوى الإرهاصات في هذه المرحلة، فهو يقرر المفهوم الطبيعي للمباح وذلك في بحثه لحكم الأشياء قبل مجيء السمع، حيث تتوقف الإباحة والتحريم فيما لا نص فيه على الظروف وأحوال العباد ومصالحهم[92]. وهكذا يركز في المفهوم على المقدمات والحق الإنساني والنفع الدنيوي أكثر من النتائج والجزاء الأخروي.

---

[84]-**"خبر الواحد حجة في أربعة مواضع: خالص حق الله تعالى ما ليس بعقوبة. وخالص حق العبد ما فيه إلزام محض. وخالص حقه ما ليس في إلزام. وخالص حقه ما فيه إلزام من وجه"** نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي: أصول الشاشي، سبق ذكره، ص 180.

[85]-**"إذا كان الآمر حكيما لأن الأمر لبيان أن المأمور به مما ينبغي أن يوجد فاقتضى ذلك حسنه"** السابق، ص 90.

[86]-**"الأحكام الشرعية تتعلق بأسبابها وذلك لأن الوجوب غيب عنا، فلا بد من علامة يعرف العبد بها وجوب الحكم، وبهذا الاعتبار أضيفت الأحكام إلى الأسباب، فسبب وجوب الصلاة الوقت، بدليل أن الخطاب بأداء الصلاة لا يتوجه قبل دخول الوقت وإنما يتوجه بعد دخول الوقت"** السابق، ص 29.

[87]-هذا الباب: الفصل الثالث-ثانيًا: **ظاهرة التشكل الصوري الزائف**، ص 114-116.

[88]-القاضي النعمان بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، تحقيق: مصطفى غالب (دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط3، 1983م) ص 140-155.

[89]-السابق، ص 155-184.

[90]-السابق، ص 185-192.

[91]-السابق، ص 189-191، كذلك: **"ولكن الحسن ما أخبرنا الله به... والقبيح ما استقبحه ونهي الله عباده عنه"** السابق، ص 189.

[92]-أحكام الأشياء قبل مجيء السمع في الحظر والإباحة ثلاثة احتمالات:

وهو يقيم الدليل على أن الشارع خلق الأشياء لمنفعة المكلفين[93]. وبإضافة تعريفه للإباحة إلى رؤيته الاعتزالية في خلق الأشياء لمنفعة المكلّفين تتضح عقيدته في التحسين والتقبيح العقليين وبالتالي الموقف الإيجابي من قضية تعليل الأحكام الشرعية. مما يمثل إرهاصًا قويًا بنظرية الحق.

ويظهر لديه كذلك ركنا نظرية الحق الأساسيان: حق الله/حق الآدمي في مصنفه عدة مرات بوضوح[94].

7–ابن القصار (أبو الحسن علي بن عمر البغدادي) ت 397 هـ، مالكي: مقدمة في أصول الفقه:

لا يتعرض المصنف لنظرية الحق أو تطبيقاتها بشكل مباشر. وتُعتبر العلة فيه علةً صوريةً في القياس لا غاية للتشريع. هي الصفة التي يتعلق الحكم الشرعي بها[95]. ويتم تجاوز سؤال الحظر والإباحة رغم عرض الآراء المختلفة فيه؛ نظرًا لأن الواقع الإنساني منذ آدم لم يخلُ من شريعة[96]. وبالتالي يشهد هذا المصنف غيابًا لإرهاصات نظرية الحق.

8–الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب) ت 402 هـ، أشعري شافعي: التقريب والإرشاد:

لم يتعرض المصنف لنظرية الحق أو تطبيقاتها الأساسية بشكل مباشر. وهو كذلك من المصنفات التي غابت عنها إرهاصات نظرية الحق، بل التي ظهرت فيها مبادئ مضادة لهذه الإرهاصات:

1–**نقدُ مبدأ الحسن والقبح العقليين الاعتزالي:** فغير معلوم بأدلة العقل قبح شيء أو حسنه في نفسه[97]. وذلك مما يعارض مبدأ تعليل أحكام الشرع.

---

1. **حرام: كالكفر والظلم ونحوهما.**
2. **فرض: كالإيمان بالله وشكر المنعم والعدل.**
3. **جائز تتوقف إباحته وتحريمه على الظروف وأحوال العباد ومصالحهم.**

-أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق: عجيل جاسم النشمي (منشورات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط2، 1414هـ/1994م) 3/247-248.

[93]-الأفعال والمنافع الدنيوية أربعة احتمالات:

1. **الله خلقها لا لينفع بها أحدًا: غير مقبول لأنه عبث.**
2. **الله خلقها ليضرّ بها من غير نفع: غير مقبول لأنه شرّ.**
3. **الله خلقها لنفعه هو: غير مقبول لأنه غنيّ غير مضارّ.**
4. **الله خلقها لمنعة المكلَّفين: مقبول.**

-السابق، 3/248.

[94]-"**ونحو قول القائل أعطِ زيدًا حقَّهُ**" 1/63، "**حق الورثة**" 1/ 204، "**وإملاء الحق الذي على المدين**" 1/400"**حقوق الآدميين**"، "**حقوق الله تعالى**" 2/108، "**حقًا لله تعالى**" 2/191، "**حقوق الله تعالى**" 3/24، "**حقوقًا لقومٍ بعينهم**"، "**حقوق الآدميين**" 3/102، "**حقوق الله تعالى**"3/106، "**حقوق الآدميين**" 4/69، "**حق الله تعالى**" (مرتين) 4/365، "**حقوق الله تعالى**" (مرتين) 4/366، السابق.

[95]-أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار المالكي: مقدمة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 325.

[96]- السابق، ص 314.

[97]- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد، قدم له وحققه وعلق عليه: عبد الحميد بن علي أبو زنيد (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1418هـ/1998م) 1/278-279.

2–**جواز تكليف العباد إلى غير غاية ولا نهاية:** ونقْد رأي المعتزلة القائل بعدم جواز ذلك، وإخراجهم من دين المسلمين لذلك[98]. وهو ما يؤدي إلى نقض مبدأ التعليل.

2–**حد المباح الوضعي:** يعرف الباقلاني المباح تعريفًا وضعيًا. ولا يؤسس الإباحة على الطبيعة[99].

3–**تكليف الكافر بالإيمان بالله ورسله دون استدلال ونظر:** ينقد رأي الجاحظ وابن الحسن العنبري في تصويب وعذر من هداه عقله لما يخالف الإسلام والإيمان، حيث إن الكافر مكلف بالإيمان بقطع النظر عما وصل إليه بالنظر العقلي[100]. وهذا محو لمهمة العقل في الاستدلال على مبادئ الإيمان، ويُعد إنكارًا للحق الطبيعي في حرية العقيدة، كما يرهن معرفة الحقوق بالنص والإخبار، فيُعد إنكارًا لمبدأ الحق الطبيعي من الأساس.

4–**ردُّ القول بالاستدلال العقلي:** نظرًا لافتقاره إلى أصل نصّي، ولتغيره بتغير الزمان والمكان[101]. وبردّه يتبين موقف مضادّ للحقوق الطبيعية التي لا تحتاج إلى نص وتقوم على الاستدلال.

9–ابن فورَك (أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني) ت 406 هـ، أشعري شافعي:

9–أ: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات):

يعرّف صاحب المصنف المباح والإباحة تعريفًا وضعيًا، وينكر عقيدة الحسن والقبح العقليين[102]. ويقدم تعريف الحق للمرة الأولى ربما في تاريخ علم أصول الفقه[103]. وهو إرهاص هامّ بنظرية الحق من حيث المحتوى.

---

[98]-السابق 306/2-307.

[99]-السابق 288/1، 17/2.

[100]- **"وزعم الجاحظ أن العلم بذلك (أي: معرفة الله وتصديق رسله والإيمان بهم) يقع اضطرارًا في طباعٍ نامية بعد النظر والاستدلال، وأن من لم يقع له العلم بالتوحيد والنبوة بعد نظره فإنه معذور غير كافر ولا ملوم، وليس بذي طبعٍ نامٍ... وزعم عبيد الله ابن الحسن العنبري البصري أن كل من هداه اجتهاده إلى شيء من المذاهب في أصول الدين وفروعه فقد أصاب.. والصحيح من هذه الجملة أن الكافر مكلف لمعرفة الله تعالى وصدق رسله ومأمور بذلك وغير مضطر إليه لا ابتداءً وإلهامًا، ولا بعد نظر"** السابق 184/2-185، وكذلك: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، حقق أصوله: أبو الوفا الأفغاني (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1414هـ/1993م) 290/2، كذلك: أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره،ص 349.

[77]-**"فذهب القاضي (أي: الباقلاني) وطوائف من متكلمي الأصحاب إلى رد الاستدلال، وحصر المعنى فيما يستند إلى أصل... وهو (أي: الاستدلال) معنى مشعِر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي، من غير وجدان أصل متفق عليه"** أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 113/2.
-**"المعاني إذا حصرتها الأصول لم تنضبط، واتسع الأمر، ورجع الشرع إلى اتباع وجوه الرأي، واقتفاء حكمة الحكماء، فيصير ذوو الأحلام بمثابة الأنبياء... وهذه ذريعة في الحقيقة إلى إبطال أبّهة الشريعة... ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان وأصناف الخلق"** السابق 115/2.

[102]-**"حد الإباحة: مجرد الإذن، حد المباح: هو تخيير المخاطب بين فعل الشيء وتركه، الجاري مجرى الإباحة، من غير تخصيص ذم ولا مدح بأحدهما"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، قراه وقدم له وعلق عليه: محمد السليماني (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1999م) 137-138. **"حد الحسن: ما أُمرنا بمدح فاعله، حد القبيح: ما أُمرنا بذم فاعله"** السابق، ص 126.

[103]-**"الحق: هو الذي تحقق كونه، وصح وجوده، هذا في القسمة العامة، فأما في القسمة الخاصة فهو الذي يصح وصفه بأنه حسن حكمه إذا أجري على أكسابنا"** السابق، نفسه.

وتعريف الحق لديه يقصر عن مفهومه في الاستعمال الأصولي: فهو يشمل المعنيين الأنطولوجي والقيمي، ويستثني المعنى المعرفي من الذكر. كما أن المستوى القيمي في التعريف صوري لا يعبر عن حق مادي أو قانوني، بل يشير فقط إلى قيمة الحُسن التي للحق. فهو اختصاص معنوي.

و تعريف "الظلم" يشير إلى حضور المفهوم عن الحق القيمي، لكنه يغيّب مفهوم الحقوق الطبيعية غير القابلة للتنازل أو الإسقاط[104]. فالظلم يرتفع طبقًا لهذا التعريف حين يسمح المالك بتصرف الغير في ملكه، وهو ممتنع في الحق الطبيعي غير القابل للإسقاط أو التنازل.

9-ب: مقدمة في نكت من أصول الفقه:

لم يتعرض المصنف لنظرية الحق أو تطبيقاتها الأساسية بشكل مباشر. فالرسالة في مبحثي الأدلة والاستدلال. ويظهر مفهوم العلة صوريًا على هيئة الحد الأوسط في القياس[105].

10-القاضي عبد الجبار (أبو الحسن الأسد آبادي) ت 415 هـ، معتزلي:

10-أ: الشرعيات من المغني:

لم يتعرض المصنف لنظرية الحق أو تطبيقاتها الأساسية بشكل مباشر. والمصنف عمومًا جدلي وليس تنظيريًا. وأهم ما يرهص بنظرية الحق فيه مبدأ الحسن والقبح العقليين الاعتزالي؛ لأنه مبنيّ على أصل جواز وإمكان تعليل أحكام الشرع عقلاً[106]. وكذلك تظهر الإباحة العقلية[107]. وينقد القائلين بأن الإباحة لا تتم إلا بإذن الشارع[108]. وهكذا يفند نظرية الإباحة الوضعية، ويقدم فكرة بعض المعتزلة عن أصالة الإباحة احتكامًا للعقل.

ومع ذلك لا يؤسس المصنِّف الإباحة على الحقوق الطبيعية؛ فمفهوم الحق وارد بشكل سلبي لدلالة على ما يُستثنَى منه، لكنه يُعدّ تطبيقًا سلبيًا لنظرية الحق الغائبة من التنظير المباشر[109].

10-ب: المجموع في المحيط بالتكليف:

رغم كونه مصنفًا أدخل في علم أصول الدين من علم أصول الفقه، فإنه يتعرض بتفصيل للأسس الكلامية لنظرية **التكليف** في الإسلام، ويتطرق إلى علاقتها **بالعقل** البشري، **وبالمنفعة** الدنيوية. ومن ثم فهو مصنف هامّ في بحث نظرية الحق في أصول الفقه. وتظهر فيه العلاقة بين التكليف والمنفعة الدنيوية، فالهدف من التكليف جلب المصلحة للإنسان

---

[104]-**"حد الظلم: هو تصرف المتصرف في غير ملكه مع حظر مالكه"** السابق، ص 123.

[105] - أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: مقدمة في نكت من أصول الفقه، في: مجموع رسائل في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 10.

[106]-أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، أشرف على إحيائه: طه حسين، تحقيق: طه حسين وآخرين (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م) ص 130.

[107]-السابق، ص 145.

[108]-السابق، نفسه.

[109]-**"كل فعل للمكلف فيه غرض من نفع أو غيره، وخرج من الحقوق، ولم يكن به ضرر، دخل في الإباحة العقلية، والأشياء ليست كلها على الإباحة، لأن فيها ما يعلم العقل قبحه، كما فيها ما يعلم العقل وجوبه أو ندبه"** السابق، نفسه.

ودفع الضرر عنه[110]. والعلاقة بين التكليف والعلم الإنساني جوهرية، فلا تكليف بلا علم، وهذا العلم هو علم بأمور ثلاثة: الأفعال المكلف بها ووجوه وقوعها، والمكلِّف (الشارع) وصفاته وحكمته، وما يُستحَق بهذه الأفعال من منافع ومضارّ[111]. والمباح غير مكلّف به، وهو ما يتسق مع نقده للقائلين بأن المباح إنما يباح بإذن الشارع في (الشرعيات من المُغْني)[112].

11–العكبري (الحسن بن شهاب) ت 428 هـ، حنبلي: رسالة في أصول الفقه:

لا يتعرض المصنف لنظرية الحق وتطبيقاتها بشكل مباشر. لكنه يعرّف المباح بكونه كل فعل مأذون فيه لفاعله بلا ثواب ولا عقاب[113]. وهو تعريف وَضْعي بلغة القانونيين المحدثين. يركز على الجزاء والنتيجة لا على الحق والمقدمات، ولا محلّ فيه للحق الطبيعي.

---

[110]-**"المعلوم أن نهاية المطلوب هو المنافع الخالصة الدايمة المفعولة على طريق الإجلال والإعظام، ونهاية المحذور المضار الخالصة المفعولة على وجه الإهانة والاستخفاف، وليس المقصد بالتكليف إلا الاتصال إلى تلك المنافع"** أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد المعتزلي: المجموع في المحيط بالتكليف، عني بتصحيحه ونشره: الأب جين يوسف هوبن اليسوعي (المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، د.ت) 4/1.

[111]-السابق: 7/1.

[112]-السابق: 232/1.

[113]-الحسن بن شهاب العكبري: رسالة في أصول الفقه، متن شرح رسالة في أصول الفقه للحسن بن شهاب العكبري، تقديم وشرح: سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، اعتنى به: عبد الناصر بن عبد القادر البشبيشي (كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1428هـ/2007م) ص 31-32.

ثانيًا: ظهور نظرية الحق: (الثلث الأول من القرن الخامس هـ)

1–الدبُوسيّ (أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى) ت 430 هـ، حنفي:

1–أ: تقويم الأدلة في أصول الفقه:

1- الظهور الأول لنظرية الحق:

شهد هذا المصنف أول ظهور لنظرية الحق في علم أصول الفقه، وكذلك أول ظهور لأهم تطبيقات مبدأ التعليل أي: نظرية المقاصد. وقد اطلع عليه فخر الإسلام البزدوي (ت 482 هـ) صاحب أول صياغة لنظرية الحق التقليدية التي سادت في أغلب تاريخ علم أصول الفقه إلى اليوم، وقام بشرحه[114]. وهناك فرق في البنية والمضمون بين نظرية الحق عند الدبوسي وبينها عند البزدوي، فبرغم أن الدبوسي أول من عرض هذه النظرية بشكل واضح، فإن البزدوي هو من قدم الصيغة التقليدية التي اتُّبِعت من بعده في الأعم الأغلب.

نضجت نظرية الحق في المصنف من مرحلة الإرهاصات إلى مرحلة الطرح النظري المكتمل. ويبدو هذا في القسمة والتفصيل والتماثل (التقسيم الرباعي) وتعدد زوايا التطبيق: فمنازل المشروعات حقًّا لله تعالى أربعة[115]. وحقوق الله على الإنسان أربعة[116]. ومباحات العقول للحياة الدنيا أربعة[117]. وموجبات العقول دينًا أربعة[118]. ومحرمات العقل قطعًا للدنيا

---

[114]- محمد مظهر بقا: معجم الأصوليين (مركز بحوث الدراسات الإسلامية، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، سلسلة بحوث الدراسات الإسلامية، عدد 22، 1414 هـ) 144/3، 270.

[115]-
- **الفريضة.**
- **الواجب.**
- **السنّة.**
- **النافلة.**

-أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 77.

[116]-
- **النظر في أدلة وجود الله.**
- **الاعتقاد فيما توجبه الدلائل.**
- **العبادات.**
- **الأجزية.**

-السابق، ص 421.

[117]-
- **ما تقوم به النفس: الحياة.**
- **دفع التلف، واستمرار النسل: استمرار الحياة في وجود العائل.**
- **التربية والتعليم: التمهيد لاستمرار الحياة في عدم وجود العائل.**
- **ضمان استمرار النسل بعد وفاة العائل.**

-السابق، ص 449.

[118]-
- **معرفة الآدمي لنفسه بالعبودية.**
- **معرفة الآدمي لله بالألوهية.**
- **معرفة الآدمي للعبيد بطاعة الله حتى الموت.**
- **معرفة الآدمي للدنيا من جهة تضمنها لنفع الآدميين.**

-السابق، ص 451.

أربعة[119]. ومحرمات العقل قطعًا للدين أربعة[120]. ومباحات العقول الجائزة للدنيا أربعة[121]. والتماثل في التقسيم من حيث العدد يبرز الميل الواضح للتنظير والقدرة عليه.

وقد ظهرت المساواة بين حقوق الآدمي وبين حقوق الشارع، أي أن الحقوق ساوت الواجبات في تسلسل الأولوية، وإنْ لم يصل التنظير إلى تأسيسِ الحقوق الثانية على الأولى واعتبارِ الشرع ضامنًا للحقوق الأصيلة ومبنيًا عليها[122]. وظهر ركنا الحق الأساسيان: الله والإنسان، بالإضافة إلى استقلال الشخصية القانونية لكل منهما نظرًا للموقف الإيجابي الواضح من قضية تعليل الأحكام الشرعية[123]. كما يفند الدبوسي رأي مبطلي التعليل[124]. وتوافق مع رؤيته للتعليل مبدأ الحسن والقبح العقليين، حيث يقرّ بأسبقية صفة الحسن والقبح في الأعيان والأفعال على ورود الشرع بالإيجاب أو التحريم[125]. وقد ظهرت نظرية الأهلية كذلك تطبيقًا لنظرية الحق[126].

2-الظهور الأول لنظرية المقاصد[127]:

ظهرت نظرية المقاصد في نسق يختلف في التفاصيل عن نظرية المقاصد التي سادت منذ الجويني إلى الغزالي إلى الشاطبي إلى المعاصرِين، وإنْ كان يمكن مشابهة نظرية الدبوسي في المقاصد بنظيرتها لدى الشاطبي مثلاً: فمباحات

---

[119]- **الجهل.**
- **الظلم.**
- **العبث.**
- **السفه.**

-السابق، ص 455.

[120]- **الإيمان بالطاغوت.**
- **كون الخلق للحياة الدنيا واقتضاء الشهوات فيها.**
- **إنكار الصانع.**
- **إنكار البعث والجزاء.**

-السابق، ص 456،

[121]- **مباشرة أسباب البقاء فوق الضرورة.**
- **جمع المال بدون حاجة.**
- **الزينة.**
- **الجماع للمتعة لا لطلب الولد.**

-السابق، ص 458.

[122]-**"موجِبات العقول لا يرد الشرع بخلافها، لأن الشرع والعقل حجتان من الله على عباده"** السابق، ص 458.

[123]-**"إن أصل الدين وفروعه... مشروعة بأسباب عرفتْ أسبابًا لها بدليلها سوى الأمر** (أي بأدلة تفيد السبب من وراء أصل الدين وفروعه غير النص) **وإنما الأمر لإلزام أداء ما وجب علينا بسببه"** السابق، ص 61.

[124]-يفند قول القائل أن التعليل يعد تركًا لحقيقة النص بأن شرط صحة التعليل بقاء حكم الأصل فيه. السابق، ص 301.

[125]-**"الشرع ما جاء إلا لشرع ما هو حسن ورفع ما هو قبيح"** السابق، ص 53.

[126]-السابق، ص 417.

[127]-الشائع بين الدارسين أن مؤسس نظرية المقاصد هو الجويني في "البرهان": محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 168-174، (حيث يذكر في المقاصد الجويني والعز بن عبد السلام والقرافي والشاطبي ويغفل الدبوسي والغزالي).

العقول للحياة الدنيا تناظر رتبة الضروريات من مقاصد الشاطبي[128]. بينما تناظر مباحات العقول الجائزة للدنيا رتبتي الحاجيات والتحسينات عند الشاطبي[129].

3–نقد نظرية الحق عند الدبوسي:

أ–**نقد البنية:**

1–غياب حَدّ الحقّ: مما أدى إلى تفريغ النظرية من قلبها (مفهوم الحق)، رغم الحاجة إلى تحديده في هذا الطرح الذي يجعل الحقوق مساوية للواجبات في الأولوية، ويجعل العقل حجة مساوية لحجة الشرع.

2–غياب الصيغة المشتركة لنظريتي المقاصد والحقوق: فبقيت النظريتان منفصلتين، وبالتالي لم يؤسس المقاصد على الحقوق. وبعدم تأسيس المقاصد على الحقوق يكون قد وقف في القرن الخامس عند الحدود نفسها التي وقف عندها الشاطبي في القرن الثامن، وهذا سبق في حد ذاته.

ب–**نقد المحتوى:**

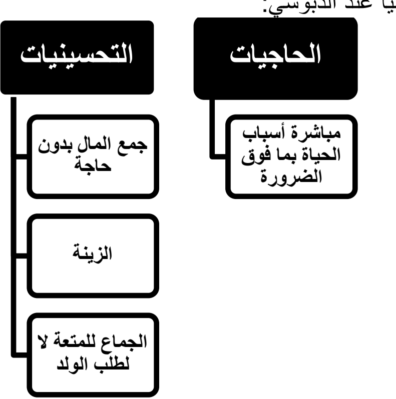
1–**التساوي بين الحق والواجب في الأولوية:** فرغم أن هذا عُدَّ سبقًا نظريًا فيما تقدم، فإنه يعد نقطة ضعف في صياغة الدبوسي لنظرية الحق؛ لأن الواجب لا يمكن أن يكون عبثًا، ولا يمكن أن يكون ضررًا، ولا لينتفع به الشارع الغني غير المُضارّ، والدبوسي كما تقدم يقرّ بمبدأ التعليل بوضوح، فلا بد أن يكون الواجب لضمان وحماية الحق، أي كان الأولى أن يتقدم الحق على الواجب.

---

[128]-

مباحات العقول للحياة الدنيا عند الدبـ	الضروريات في مقاصد الشاطبي
ما تقوم به النفس	أصل النفس
دفع التّلف، واستمرار النسل	أصل النسل
التربية والتعليم	لا يساوي أصل العقل عند الشاطبي لكنه يتضمنه
ضمان استمرار النسل بعد وفاة العائل	لا يساوي أصل المال عند الشاطبي لكنه يتضمنه
ــــ	أصل الدين

[129]-مباحات العقول الجائزة للدنيا عند الدبوسي:



2-**مفهوم التكليف:** هو معارضة هوى النفس[130]. وهو المفهوم نفسه الذي ظهر عند الشاطبي فيما بعد في صياغته لنظرية المقاصد[131]. وهو مفهوم يتعارض مع فكرة الحقوق الأصلية وحفظ الشرع لها؛ لأن وظيفة الشرع في ضوء فكرة الحقوق الأصلية هي حفظ هذه الحقوق لا الابتلاء المجرد الذي يكون في هذه الحالة عبثيًا.

3-**تأسيس أصل الدين على الأسباب الكافية:** أسس الدبوسي أصل الدين على الآيات الدالة على وجود الله في العالم (أدلة حدوث العالم)[132]. ولم يؤسسه على مبدأ حرية العقيدة. فصار الدين واجبًا لا حقًا. أو بالأدق فالدبوسي طرح جانب الوجوب العقلي من الدين، وتجاهل الحق الأصلي فيه. الدين بما هو حق الاعتقاد الحرّ يختلف عنه كنتيجة لتأمل فلسفي. وهو كحق يجب أن تكون صيغته خِلوة من المحتوى والتفاصيل، مجرد حق الاعتقاد الحرّ. وهي المشكلة نفسها التي ستواجه الشاطبي في صياغته لأصل الدين من الأصول الخمسة في رتبة الضروريات من المقاصد[133].

4-**اختزال الحق في جانب المباح:** للحق في الشيء ثلاثة أوجه: **الأول** يبيحه لصاحبه، **والثاني** يفرض احترام الحق على غير صاحبه أو أدائه له لو كان مما يؤدَّى من الحقوق، **والثالث** يفترض حماية هذا الحق على مصدر التشريع بواسطة القانون أو الشرع. وقد اختزل الدبوسي الحق في الوجه الأول له في صياغته لـ"مباحات العقول" (الوجه الأول)، ولم يصغها لتكون-بالإضافة إلى كونها مباحات-أصولاً للشرع (الوجه الثالث). كما لم يطرح جانب الواجب منها على الإنسان (الوجه الثاني)، فهي ليست (ضروريات) كما صيغَتْ نظرية المقاصد فيما بعد. والضرورات تطرح الوجه الثاني للحق، مع ذلك هي (مباحات العقول) وليست (مقاصد الشارع)، أي إنها بديهية وطبيعية لا تحتاج للنص والتعيين ولا تؤدي إلى كون مقاصد الآدمي (وحقوقه) فرعًا من مقاصد الشارع (وحقوقه)[134].

1-ب: تأسيس النظر:

وهو يعالج مبحث الاستدلال دون التعرض من قريب أو من بعيد لنظرية الحق وتطبيقاتها وموضوعاتها[135]. هذا رغم الميل الواضح للتنظير في (تقويم الأدلة). وربما كانت نسبة المصنف للدبوسي غير صحيحة[136].

---

[130]-أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 66.

[131]-**"تقدم أن المقصود الشرعي في التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدًا لله وهذا كافٍ هنا"** أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 149. **"الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم، حتى يكونوا عبادًا لله"** السابق، ص 29.

[132]-السابق، ص 61.

[133]-**"فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود؛ كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك"** أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 7. وأصل الدين في هذه الصيغة هو حفظ الدين الإسلامي تحديدًا وليس الحق في الاعتقاد الحرّ.

[134]-نقد بنية نظرية المقاصد عند الشاطبي من هذا الباب: سادسًا-أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة.

[135]-أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تأسيس النظر، تحقيق وتصحيح محمد القباني الدمشقي (دار ابن زيدون، بيروت، لبنان، دون بيانات أخرى).

2–التداخل مع مرحلة الإرهاصات: أبو الحسين البصري (محمد بن علي بن الطيب) ت 436 هـ، معتزلي: المعتمد في أصول الفقه:

حدث التداخل بين مرحلتي الظهور والإرهاصات بسبب معاصرة البصري للدبوسي ووفاته بعده بقليل، في حين أن الأول يقدم إرهاصًا نظريًا والثاني يقدم نظرية على درجة كبيرة من النضج والوضوح. فالتاريخ لا يُزامِن النظرية خطوة بخطوة، وهو يتأخر في هذه المرحلة القصيرة ليتكوّن التداخل.

والمصنف لا يتعرض لنظرية الحق أو تطبيقاتها الأساسية بشكل مباشر. وهو يعرّف المباح بأنه الحسن غير القبيح[137]. ويميزه بأنه ما فيه منفعة وليس فيه مضرّة، وبالتالي يقدم تعريفًا طبيعيًا للمباح[138]. والأشياء قبل ورود الشرع إما حسنة وإما قبيحة بناء على العقل. والحسَن منه ما يترجح فعله على تركه ومنه ما لا يترجح. فأما ما يترجح فعله فهو من قبيل الواجب أو المستحب، وأما ما لا يترجح فهو المباح[139]. وبصفة عامة لو تم التغاضي عن التداخل فإن البصري يقدم إرهاصات قوية بنظرية الحق رغم غيابها من التنظير.

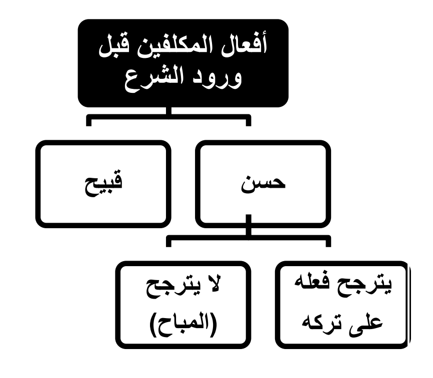
---

[136]-بكر بن عبد الله أبو زيد: المدخل المفصّل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل، تقديم: محمد الحبيب ابن الخوجه (دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، د.ت) ص 940.

[137]-أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1403هـ، دون رقم الطبعة) 91/1.

[138]-السابق، 315/2.

[139]-السابق، نفسه:



ثالثًا: النكوص الأول لنظرية الحق: (الربع الثالث من القرن الخامس هـ)

حدث النكوص الأول لنظرية الحق بعد مرحلة غنية بالإرهاصات، وبعد مرحلة الصياغة الأولى بسبب الموقف السلبي من مبدأ تعليل الأحكام بالدرجة الأولى. ورغم قصر الفترة فإنها أحدثت هوّة عميقة في منحنى نظرية الحق؛ لأنها الفترة التي شهدت صعود المذهب الظاهري في الفقه وأصوله، والمذهب الأشعري في أصول الدين، وكلاهما يؤديان إلى ضعف التعليل العقلي للأحكام الشرعية رغم اختلاف الموقف من قبول القياس. كما شهدت تلك الفترة بعض المؤلفات الهامة للإمامية بما يقلل من دور العقل في التعليل بالعلل العقلية والاجتماعية بسبب نظرية عصمة الأئمة واتصال الوحي. وهي الفترة التي امتدت من ابن حزم (ت 456 هـ) إلى الجويني (ت 478 هـ) حيث ساد إنكار مبدأ التعليل عند كل من ابن حزم (ت 456 هـ)، والشيرازي (ت 476 هـ)[140]. كما حدث إنكار التعليل بمصالح البشر عند كل من الفراء (ت 458 هـ)، والطوسي (ت 460 هـ)[141]. أما الجويني (ت 478 هـ) فقد قدم مبدأ التعليل بشكل متردد كما سيلي:

1- ابن حزم الأندلسي (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد) ت 456 هـ، ظاهري:

1-أ: الإحكام في أصول الأحكام:

لا يتعرض لنظرية الحق وتطبيقاتها بشكل مباشر. وينكر فيه المؤلف مبدأ تعليل الأحكام الشرعية بوضوح[142]. فالمعلِّل عاصٍ لله عز وجل. وإبليس قاسَ فعصَى[143]. ولا تعليل بمصالح العباد، فالتعليل أصل لكل مذاهب الكفر المعروفة[144]. ويترتب على إنكار التعليل أصلاً أن حكم الأفعال قبل ورود الشرع موقوف، وهو حكم سيتكرر كلما تكرر الموقف السلبي من قضية تعليل الأحكام[145]. ويذهب ابن حزم إلى وجوب تطبيق الحدود على غير المسلمين، ولكن ليس من باب حفظ

_140

- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم:
  -الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 120/8.
  -المحلى، سبق ذكره، 1/ 4.
  -ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49.
- -أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 216.
- -أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني:
  -التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 160/1.
  -البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 99/1.

_ 141

- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: سبق ذكره، ص 421.
- أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي: عدة الأصول، سبق ذكره، 742/2. وهي خلاصة رأيه في التوقف في حكم الأشياء التي يُنتفع بها.

142-أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 77/8.

143-السابق، 112/8.

144-السابق، 120/8.

145- السابق، 52/1-60.

النظام الاجتماعي والصالح الإنساني، بل من باب الحكم بظاهر النص واتباع النقل وتطبيق الأمر[146]. وتعريفه لمفهوم الحق يركز على المعنى الوجودي، ويركز قليلاً على المعني المعرفي[147].

1–ب: ملخص إبطال القياس (ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل):

لا يتعرض لنظرية الحق وتطبيقاتها بشكل مباشر. ويطرح بقوة الموقف السلبي من قضية تعليل الأحكام الشرعية[148].

1–ج: الرسالة الباهرة:

لا يتعرض لنظرية الحق أو تطبيقاتها بشكل مباشر[149].

1–د: المحلَّى:

لا يتعرض لنظرية الحق أو تطبيقاتها بشكل مباشر. وينكر فيه صاحبه تعليل الأحكام بشكل واضح. ويقيم الأدلة على ذلك[150].

1–هـ: النبذة الكافية في أحكام أصول الدين (النبذ في أصول الفقه):

---

[146]-**"فواجب أن يُحدوا على الخمر والزنى، وأن تراق خمورهم وتقتل خنازيرهم ويبطل رباهم، ويلزمون من الأحكام كلها في النكاح والمواريث والبيوع والحدود كلها وسائر الأحكام مثل ما يلزم المسلمون ولا فرق ولا يجوز غير هذا، وأن يؤكل ما ذبحوا من الأرانب وما نحروا من الجمال ومن كل ما لا يعتقدون تحليله لأن كل ذلك حلال لهم بلا شك، ومن خالف قولنا فهو مخطئ عند الله عز وجل بيقين، وقد أنكر تعالى ذلك عليهم فقال تعالى {أفحكم لجاهلية يبغون ومن أحسن من لله حكما لقوم يوقنون}، وكل من أباح لهم الخمر ثم لم يرض حتى أغرمها المسلم إذا أراقها عليهم فقد حكم بحكم الجاهلية وترك حكم الله ورسوله صلى الله عليه وسلم لحكم الطاغوت والشيطان الرجيم نعوذ بالله من ذلك، مع أن خصومنا في هذا يتناقضون أقبح تناقض فيحدونهم في القذف والسرقة كما يحدون المسلمين ولا يحدونهم في الزنى والخمر، ويأكلون بعض الشاة التي يذكيها اليهودي ولا يأكلون بعضها إنفاذًا لإفك اليهود وتركًا لنص الله تعالى على أن طعامنا حل لهم وطعامهم حل لنا، وبالله تعالى نعوذ من مثل هذه الأقوال الفاحشة الخطأ"** السابق، 5/109-110.

[147]-**"والحق: هو كون الشيء صحيح الوجود، ولا يغلط من لا سعة لفهمه فيظن أن هذا الحد فاسد بأن يقول الكفر والجور صحيح وجودهما فينبغي أن يكونا حقًّا فليعلم أن هذا شغب فاسد لأن وجود الكفر والجور صحيحين في رضاء الله تعالى ليس هو صحيحًا بل هو معدوم، فرضاء الله تعالى بهما باطل، وأما كونهما موجودين من الكافر والجائر فحق صحيح ثابت لا شك فيه، فمثل هذا من الفروق ينبغي مراعاته وتحقيق الكلام فيه وإلا وقع الإشكال وتحير الناظر، وقد رأينا من يفرق بين الحق والحقيقة وهذا خطأ لا يخفى على ذي فهم ينصف نفسه، لأن الفرق بين هاتين اللفظتين لم تأت به لغة ولا أوجبته شريعة أصلاً إلا في تسمية الباري تعالى التي لا تؤخذ إلا بالنص ولا يحل فيها التصريف فظهر فساد هذا الفرق بيقين وبالله تعالى التوفيق، وأيضا فإن الله تعالى قال {حقيق علي أن لا أقول على الله إلا الحق} ولا فرق عند أحد بين قول القائل حقيق عليّ كذا وبين قوله حقَّ عليّ كذا فظهر فساد هذا الفرق"** السابق، 1/41.

[148]-أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، سبق ذكره: (إبطال التعليل) ص 47-49، (إبطال الاستحسان) 50-51.

[149]- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الرسالة الباهرة، تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي (مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1409هـ/1989م، دون رقم الطبعة).

[150]-**"مَسْأَلَةٌ: وَأَنَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ لِغَيْرِ عِلَّةٍ أَوْجَبَتْ عَلَيْهِ أَنْ يَخْلُقَ، بُرْهَانُ ذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ فَعَلَ شَيْئًا مِمَّا فَعَلَ لِعِلَّةٍ لَكَانَتْ تِلْكَ الْعِلَّةُ إمَّا لَمْ تَزَلْ مَعَهُ، وَأَمَّا مَخْلُوقَةً مُحْدَثَةً، وَلاَ سَبِيلَ إلَى قِسْمٍ ثَالِثٍ، فَلَوْ كَانَتْ لَمْ تَزَلْ مَعَهُ لَوَجَبَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئَانِ مُمْتَنِعَانِ: أَحَدُهُمَا أَنَّ مَعَهُ تَعَالَى غَيْرَهُ لَمْ يَزَلْ، فَكَانَ يُبْطِلُ التَّوْحِيدَ الَّذِي قَدْ أَبَنَّا بُرْهَانَهُ آنِفًا، وَالثَّانِي أَنَّهُ كَانَ يَجِبُ إذْ كَانَتْ عِلَّةُ الْخَلْقِ لَمْ تَزَلْ أَنْ يَكُونَ الْخَلْقُ لَمْ يَزَلْ، لأَنَّ الْعِلَّةَ لاَ تُفَارِقُ الْمَعْلُولَ، وَلَوْ فَارَقَتْهُ لَمْ تَكُنْ عِلَّةً لَهُ، وَقَدْ أَوْضَحْنَا آنِفًا بُرْهَانَ وُجُوبِ حُدُوثِ الْعَالَمِ كُلِّهِ، وَأَيْضًا فَلَوْ كَانَتْ هَاهُنَا عِلَّةٌ مُوجِبَةٌ عَلَيْهِ تَعَالَى أَنْ يَفْعَلَ مَا فَعَلَ لَكَانَ مُضْطَرًّا مَطْبُوعًا أَوْ مُدَبَّرًا مَقْهُورًا لِتِلْكَ الْعِلَّةِ، وَهَذَا خُرُوجٌ، عَنِ الإِلَهِيَّةِ وَلَوْ كَانَتْ الْعِلَّةُ مُحْدَثَةً لَكَانَتْ، وَلاَ بُدَّ إمَّا مَخْلُوقَةً لَهُ تَعَالَى، وَأَمَّا غَيْرَ مَخْلُوقَةٍ، فَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَخْلُوقَةٍ فَقَدْ أَوْضَحْنَا آنِفًا وُجُوبَ كَوْنِ كُلِّ شَيْءٍ مُحْدَثٍ مَخْلُوقًا، فَبَطَلَ هَذَا الْقِسْمُ، وَإِنْ كَانَتْ مَخْلُوقَةً وَجَبَ، وَلاَ بُدَّ أَنْ تَكُونَ مَخْلُوقَةً لِعِلَّةٍ أُخْرَى أَوْ لِغَيْرِ عِلَّةٍ، فَإِنْ وَجَبَ أَنْ تَكُونَ مَخْلُوقَةً لِعِلَّةٍ أُخْرَى وَجَبَ مِثْلُ ذَلِكَ فِي الْعِلَّةِ الثَّانِيَةِ وَهَكَذَا أَبَدًا، وَهَذَا يُوجِبُ وُجُوبَ مُحْدِثِينَ لاَ نِهَايَةَ لِعَدَدِهِمْ، وَهَذَا بَاطِلٌ لِمَا ذَكَرْنَا آنِفًا وَبِأَنَّ كُلَّ مَا خَرَجَ إلَى الْفِعْلِ فَقَدْ حَصَرَهُ الْعَدَدُ ضَرُورَةً بِمِسَاحَتِهِ أَوْ بِزَمَانِهِ، وَلاَ بُدَّ، وَكُلُّ مَا حَصَرَهُ الْعَدَدُ فَهُوَ مُتَنَاهٍ، فَبَطَلَ هَذَا الْقِسْمُ أَيْضًا وَصَحَّ مَا قُلْنَاهُ وَلِلَّهِ تَعَالَى الْحَمْدُ، وَإِنْ قَالُوا: بَلْ خُلِقَتْ الْعِلَّةُ لاَ لِعِلَّةٍ، سَأَلُوا: مِنْ أَيْنَ وَجَبَ أَنْ يَخْلُقَ الأَشْيَاءَ لِعِلَّةٍ وَيَخْلُقَ الْعِلَّةَ لاَ لِعِلَّةٍ، وَلاَ سَبِيلَ إلَى دَلِيلٍ"** أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: المحلى، سبق ذكره، 1/4.

لا يتعرض لنظرية الحق أو تطبيقاتها بشكل مباشر. ويعرّف المباح تعريفًا وضعيًا[151]. كما يؤكد على عدم أصالة الإباحة[152].

2- أبو يعلى الفراء (محمد بن الحسين البغدادي الحنبلي) ت 458 هـ، حنبلي: العدة في أصول الفقه:

لا يتعرض لنظرية الحق أو تطبيقاتها بشكل مباشر. ويعرّف المباح تعريفًا وضعيًا[153]. كما أن الأمر لا يقف على المصلحة[154]. ولا اعتراف بمبدأ الحسن والقبح العقليين[155]. هذا رغم قبوله للاستحسان بمعنى (اتباع أقوى الدليلين)[156]. والحق ضد الجور إذ يعرّف الجور بالعدول عن الحق[157]. وهو تعريف يجمع الاستعمالات الثلاثة للحق: الوجودي والمعرفي والقيمي. ويُعد هذا التعريف تقدمًا نسبيًا لمفهوم الحق.

3-الطوسي (أبو جعفر محمد بن الحسن) ت 460 هـ، إمامي: عدة الأصول:

لا يتعرض لنظرية الحق أو تطبيقاتها بشكل مباشر. ويؤسَّس الحسن والقبح على الشرع لا العكس[158]. والأشياء التي يُنتفع بها على الوقف[159]. ويبطَل القياس[160]. ويرفَض تصويب المجتهد[161]. وبالتالي يمثل المصنف نقطة عميقة بالغة الانخفاض في منحنى النظرية.

4-الباجي الأندلسي (أبو الوليد سليمان بن خلف) ت 474 هـ، مالكي:

4-أ: إحكام الفصول في أحكام الأصول:

151-"(المباح) **ما لا يؤجر على فعله ولا على تركه ولا يُعصى بفعله ولا بتركه**" أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: النبذة الكافية أو النبذ في أصول الفقه، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1405هـ، دون رقم الطبعة) ص 44.

152-"**والإباحة تقتضي مُبيحًا**" السابق، ص 17.

153-"**الإباحة: مجرد الإذن... والمباح: كل فعل مأذون فيه لفاعله**" أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 167/1.

154-"**الأمر لا يقف على المصلحة... ولكن التكليف منه إنما يقع على وجه المصلحة**" السابق، 421/2، "لا يجب عليه (أي: الله) فعل الأصلح في خلقه" السابق، نفسه.

155-"**وأن العقل لا يقبّح ولا يحسّن**" السابق، 422/2.

156-السابق، 1605/5-1610.

157-"**الجور: العدول عن الحقّ**" السابق، 169/1.

158-"**كون الشيء مأمورًا به يقتضي كونه حسنًا ومصلحة للمكلَّف، وكونه منهيًا عنه يدل على أنه مفسده له**" أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي: عدة الأصول، سبق ذكره، 261/1.

159-السابق، 2/ 742.

160-السابق، 665/2.

161-"**إن الحق في واحد، وإن عليه دليلاً، مَن خالفه كان مخطئًا فاسقًا**" السابق، 724/2-725.

المصنف بأكمله تقريبًا في مبحث الأدلة والاستدلال، فلا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو تطبيقاتها. وهو ينفي بوضوح حكم العقل على الأشياء بالتحسين أو بالتقبيح[162]. فالنص هنا هو المعيار الوحيد للقيمة[163].

ومن الهامّ أن يتبين كيف أدت نظرية الاستخلاف في الفقه وأصوله إلى إجهاض مبدأ الحق الطبيعي جزئيًا أو في بعض مراحل تطور العلم: فإذا اعتُبرت الأعيان مِلكًا لخالقها فهو وحده مانح الحقوق فيها[164]. ويعارض هذا الموقف النظري فكرةَ الحق الطبيعي الأصلي غير الممنوح.

4–ب: الإشارة (الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل):

لا يتعرض لنظرية الحق أو تطبيقاتها بشكل مباشر. ويؤكد فيه على إبطال التحسين والتقبيح العقليين[165].

4_جـ: الحدود في الأصول:

لا يتعرض فيه لحد الحقّ، لكنه يعرّف المباح تعريفًا وضعيًا[166]. كما يعرف الحسن والقبيح بما يدل على كونهما نقليين غير عقليين[167].

5– الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم بن علي) ت 476 هـ، أشعري شافعي: اللمع في أصول الفقه:

لا يتعرض لنظرية الحق أو تطبيقاتها بشكل مباشر. ويتم نفْي الاستحسان[168]. ولا حكم للأشياء قبل ورود الشرع[169]. وبالتالي يتم نفي الحسن والقبح العقليين، ونفْيُ العلل العقلية بوضوح[170]. وهذا يدل على ضمور مبدأ التعليل وبالتبعية نظرية الحق والمقاصد.

162-أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبد المجيد تركي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1415هـ/1995م) ص 687/2، **"ليس في العقل حُسن الإنصاف ولا العدل ولا قبح الظلم"** السابق، 690/2.

163-**"الحاظر والمبيح والموجب هو الله تعالى"** السابق، 688/2.

164-**"الأعيان ملك لله عز وجلّ، فله أن يمنع وله أن يبيح الانتفاع بها وله أن يوجب ذلك"** السابق، نفسه.

165-أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، تحقيق: محمد علي فركوس (دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، دون بيانات أخرى) ص 325.

166-"(المباح) **ما ثبت من جهة الشرع أنه لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه من حيث هو ترك له على وجه ما"** أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الحدود في الأصول، تحقيق: نزيه حماد (مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1392هـ/1973م) ص 55.

167-الحسَن: **"ما أُمرنا بمدح فاعله... ومعنى ذلك حسَن الأفعال وقبيحها لا يُعرفون بالعقل وإنما يعرف بالشرع"** ص 58. وهو يعرّف في (إحكام الفصول) القبيح أنه **"ما أُمرنا بذمّ فاعله"** أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، سبق ذكره، 177/1.

168-أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 244.

169-السابق، ص 246-247.

170-السابق، ص 216.

6–الجويني (أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، إمام الحرمين) ت 478 هـ، أشعري شافعي:

6–أ: البرهان في أصول الفقه:

1–الظهور الأول لنظرية المقاصد التقليدية:

شهد هذا المصنف أول وصف نظري واضح لنظرية المقاصد التقليدية التي تختلف في التفاصيل عن نظرية الدبوسي[171]. وهي النظرية التي ستُلهم الغزالي فيما بعد ليصفها على نحو أكثر وضوحًا في مستصفاه[172].

وتنقسم الأحكام الشرعية إلى:

1. ما يُعقل معناه وهو أصل ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري: رتبة **الضروريات**.
2. ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة: رتبة **الحاجيات**.
3. ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقيض لها: رتبة **التحسينيات**.
4. ما لا يستند إلى حاجة وضرورة وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحًا ابتداءً: **رتبة بين الحاجيات والتحسينات**.
5. ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً ولا مقتضَى من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة: **ما لا يُعرف مقصده ولا يقبل التعليل**[173].

---

[171]-هذا الباب: الفصل الثاني: ثانيًا. والشائع بين الدارسين أن مؤسس نظرية المقاصد هو الجويني في البرهان (محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 168-174، حيث يذكر الجويني والعز بن عبد السلام والقرافي والشاطبي ويغفل الدبوسي والغزالي).

[172]-أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 173-175.

[173]-**"الباب الثالث: في تقاسيم العلل والأصول.**
هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة ونحن نقسمها خمسة أقسام.

أحدها: ما يعقل معناه وهو أصل ويئول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه مع تقرير غاية لإيالة الكلية والسياسية العامية وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه فهو معلل بتحقق العصمة في الدماء المحقونة.

والضرب الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة وهذا مثل تصحيح الإجارة فإنها بنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها وضنة ملاكها بها على سبيل العارية فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ [الضرورة المفروضة في البيع وغيره...]

والضرب الثالث: ما لا يتعلق بضرورة [حاقة] ولا [حاجة] عامة ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقيض لها ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث...

والضرب الرابع: ما لا يستند إلى حاجة وضرورة وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحًا ابتداءً وفي المسلك الثالث في تحصيله خروج عن قياس كلي وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب من الضرب الثالث، وبيان ذلك بالمثال: أن الغرض من الكتابة تحصيل العتق وهو مندوب إليه والكتابة المنتهضة سببًا في تحصيل العتق تضمن أمورًا خارجة عن الأقيسة الكلية كمعاملة السيد عبده [و] كمقابلته ملكه بملكه والطهارات قصاراها ثبات السبب وجوبًا إلى إيجاب ما لا تصريح بإيجابه وليس فيها اعتراض على أصل آخر سوى ما ذكرناه من لتصريح والتلويح وقد مثلناها بوضع الشرع النكاح على تحصين الزوجين.

والضرب الخامس من الأصول: ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة وهذا يندر تصويره جدًا فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي فلا يمتنع تخيله كليًا ومثال هذا القسم العبادات البدنية المحضة فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية ولكن لا يبعد أن يقال تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد [وتجديد العهد بذكر] الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر وهذا يقع على الجملة، ثم إذا انتهى الكلام في هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات وما في معناها لم يطمع القايس في استنباط معنى يقتضي التقدير فيما لا ينقاس أصله، فهذا بيان ضروب الأصول على الجملة" أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 2/923-927.

وبهذا يكون قد قسّم الأحكام إلى ما يُعقل معناه وما لا يعقل، ثم قسّم ما يعقل معناه إلى أربعة أقسام، ثلاثة منها رئيسية هي الرتب الثلاث للمقاصد: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، كما تظهر عند الغزالي ومن بعده.

والبرهان يطرح موقفًا إيجابيًا إلى حد كبير من قضية التعليل، فهو يفترض إمكان تعليل العبادات البدنية بكيفياتها وإنْ لم يكن بمقاديرها[174]. وهي المسألة التي تمثّل تحديًا للعقل. ورغم ذلك الموقف من قضية التعليل فإنه ينفي حكم الأفعال قبل ورود الشرع، وهو ما يعدّ تناقضًا: فإذا كان بمستطاع العقل تعليل الشرع حتى الوقوف عند حدود المقادير في العبادات–وهذا حدٌّ بعيد–أَفلَيْس بمستطاعه استنباط أوّليات الأخلاق والحقوق؟[175].

<u>2–نقد نظرية المقاصد عند الجويني:</u>

1–بينما ظهر أهم تطبيق لمبدأ التعليل: المقاصد، لم تظهر نظرية الحق في المصنف، والسبب وراء ذلك الحرصُ على المبدأ الأشعري في نفي التحسين والتقبيح العقليين، وبالتالي نفي الحكم على الأفعال قبل ورود الشرع[176]. وإذا وقع هذا النفي لم يعد هناك منطق يسمح باستنباط الحقوق الأصلية أو الاعتراف بها أو الاعتبار بها في التشريع، وهي تحديدًا مشاركة الجويني في النكوص الأول لنظرية الحق.

2–الموقع الذي احتلته نظرية المقاصد عند الجويني هو **تقاسيم العلل والأصول**، أي: الاستدلال، وفي هذا لم تختلف عن الموقع الذي احتلته لدى الغزالي فيما بعد الذي استعملها لتقييم المصالح المرسلة، أي في حالة الإرسال فقط. وعند الجويني تقوم هذه النظرية من هذا الموقع بوظيفتين: **الأولى:** علة القياس، **والثانية:** تبرير وتفسير الأحكام الشرعية بتقرير واكتشاف أغراضها، فظلت المقاصد مقيّدة بهذا الدور حتى العز بن عبد السلام في القرن السابع.

6–ب: التلخيص في أصول الفقه:

لا يتعرض لنظرية الحق أو تطبيقاتها بشكل مباشر. ويتم إبطال التحسين والتقبيح العقليين[177]. وتنقسم الأحكام إلى ما يمكن تعليله وما يستحيل تعليله[178]. كما يتم نفي تعليل الشرع بمصالح العباد[179]. بل يتم نفي التعليل أصلاً[180]. وربما

[174]-**"العبادات البدنية المحضة... لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكن لا يبعد أن يقال تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد [وتجديد العهد بذكر] الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر وهذا يقع على الجملة، ثم إذا انتهى الكلام في هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات وما في معناها لم يطمع القايس في استنباط معنى يقتضي التقدير فيما لا ينقاس أصله"** السابق، 2/926-927.

[175]-السابق، 1/99.

[176]-السابق، نفسه.

[177]-**"ثم الحسن والقبح لا يرجعان إلى وصف الفعل وحسنه وإنما | يرجعان إلى حكم الرب شرعًا"** أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: <u>التلخيص في أصول الفقه</u>، سبق ذكره، 1/155-156، **"القبح والحسن ليسا بوصفين راجعين إلى | ذاتي القبيح والحسن وإنما يرجعان إلى الأمر بالثناء على فاعل أحدهما والذم | لفاعل الثاني"** السابق، 2/460، **"وذلك أن | القبح والحسن لا يرجعان إلى صفات الأفعال على أصول أهل الحق كما | قدمناه وإنما التقبيح أمر بالذم والتحسين أمر بحسن الثناء كما قدمناه من | أصولنا"** السابق، 2/463.

[178]-**"والأحكام منقسمة، فمنها : | ما يعلل، ومنها : ما يستحيل تعليله"** السابق، 1/244.

[179]-**"فمن أصل أهل الحق أنه لا يجب على الله تعالى أن يتعبد عباده بما فيه | مصلحتهم بل له أن يعرضهم للعطب والثوى وله تعريضهم للصلاح | واللطف ، فلا واجب عليه أصلاً بل يفعل بعباده ما يشاء"** السابق، 3/157، **"فأما ألفاظ صاحب | الشريعة فلا يسوغ حملها على**

هو من الآراء التي رجع عنها الجويني في "البرهان" كتابه الأهم في أصول الفقه الذي وُضع في مرحلة متأخرة عن "التلخيص".

6-ج: الكافية في الجدل:

يظهر حدّ الحق في المصنف غير شامل للمعاني الثلاثة في استعمالات الأصوليين، يركز فقط على المعنى الوجودي[181].

6-د: الورقات في أصول الفقه:

لا يتعرض لنظرية الحق أو تطبيقاتها بشكل مباشر. والعقل لا يفيد علمًا ضروريًا[182]. وهذا مما ينفي إمكانية التعليل العقلي للأحكام أو استنباط الحقوق من العقل والواقع.

قضايا المصالح، فإن الشرائع على مذهب أهل | الحق، لم تبن على المصالح" السابق، 217/3. **"فلو قال لكم قائل: فبينوا وجه | المصلحة في الصلوات الخمس مع تباينها في الأوقات وأعداد الركعات وغير | ذلك من الصفات، فلا يجدون إظهار وجه المصلحة – يتوصل إليها عقلاً، | كما يتوصل إلى الوجه الذي يدل منه الدليل العقلي"** السابق، 163/3.

[180]-**"هذا يبنى على | أصول المعتزلة في تعليل موارد الشريعة بما يهذون له من الحكم، ونحن | لا نقول بشيء منها، ولا نعلل موارد الشرع ما تقدم منها وما تأخر، |"** السابق، 160/1، **"أحكام الشرع ليست | ' أوصافًا ' راجعة إلى الأنفس والذوات، و ' إنما هي ' قضايا كلام الرب | تعالى ، فإذا لم يتصل بالعقلاء شرع استحال تقدير إثبات حكم وهذا بناء، |"** السابق، 474/3.

[181]-**"الحق: الثبوت... إذا أضيف إلى خبر، أُفيد بصدقه، وإذا أضيف إلى شيء من الشرائع يفاد كونه مأمورًا به، وإذا أضيف إلى شيء من وجوه التصرف، فعلى معنى الصواب والصحة، وإذا أضيف إليه الحكم أو الأمر أو الخَلْق أو صفة من صفات التعالي فالمراد به الإله سبحانه... وإذا أضيف إلى الحشر أو الجنة والنار يفاد به الوجود... وأما الباطل والفاسد فهما في اللغة بمعنى: العدم... وهما نقيضا الصحة والثبوت"** أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الكافية في الجدل، تحقيق فوقية حسين محمود (مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ط1، 1399هـ/1979م) ص 43-44.

[182]-**"العلم الضروري: ما لا يقع عن نظر واستدلال"** أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الورقات في أصول الفقه، متن الورقات في: شرح الورقات في أصول الفقه لجلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعي ، إعداد مركز الدراسات والتحقيق بمكتبة نزار مصطفى الباز، إشراف أبو عائش عبد المنعم إبراهيم (مكتبة تزار مصطفى الباز، الرياض، ظ1، 1417هـ/1996م) ص 8.

رابعًا: صياغة نظرية الحق: (الربع الأخير من القرن الخامس هـ)

بعد أن ظهرت نظرية الحق للمرة الأولى على يد أبي زيد الدبوسي (ت 430 هـ)، تكتسب النظرية صياغتها الصلبة التقليدية على يد البزدوي (ت 482 هـ)، وكلاهما حنفي المذهب. والبزدوي هو المثال الأول تاريخيًا لظهور النظرية في شكلها التقليدي، غير أنها ظهرت بالشكل نفسه لدى السرخسي (ت 490 هـ)، فلربما كان لها مصدر أقدم تلقاه الاثنان المتعاصران، أو يكون البزدوي هو المصدر الذي تلقاه السرخسي. والواقع أن البزدوي اطلع على "تقويم الأدلة" للدبوسي وقام بشرحه، ومن المحتمل أنه تأثر به[183]. أما عند السمعاني (ت 489 هـ) فقد ظهرت نظرية الدبوسي (ت 430 هـ) في الحق والمقاصد دون تجديد غالبًا. وعلى أية حال فهذه هي المرحلة التي ظهرت فيها نظرية الحق في صياغتها التقليدية التي نقلتها الأجيال.

1-البزدوي (أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، فخر الإسلام)، ت 482 هـ، حنفي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول):

تظهر نظرية الحق التقليدية شاملة بشكل أساسي لطرفَي الحق الأساسيين (الله/الإنسان) وأنواع الحقوق بالنسبة للطرف الأول، وتخلو من قلبها (مفهوم الحق) إلا تلميحًا، كما تخلو من أنواع الحقوق بالنسبة للطرف الثاني من الحق، ومن مَصادرِ الحق[184].

ويتم تقسيم الحقوق إلى:

1. حقوق الله عز وجل خالصة.
2. حقوق العباد خالصة.
3. ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب.
4. ما اجتمعا وحق العبد فيه غالب[185].

ثم يتم تقسيم أنواع حقوق الله إلى:

1. عبادات خالصة.
2. عقوبات خالصة.
3. عقوبات قاصرة.

---

[183]- محمد مظهر بقا: معجم الأصوليين، سبق ذكره، 144/3، 270.

[184]-الباب الثاني: بنية نظرية الحق.

[185]-أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، سبق ذكره، 134/4.

4. حقوق دائرة بين الأمرين.
5. عبادة فيها معنى المؤنة.
6. مؤنة فيها معنى العبادة.
7. مؤنة فيها شبهة العقوبة.
8. حق قائم بنفسه[186].

ثم يتم إجمال حقوق العباد لأنها أكثر من أن تُحصَى[187].

ويتم تقسيم الحقوق على محور آخر هو الأصل والخَلَف، فالأصل هو مصدر الحق، والخلف هو الصادر عن المصدر الذي تحول إلى مصدر مستقل بذاته تترتب عليه أحكام، كالإيمان أصله التصديق والإقرار، ثم صار الإقرار مصدرًا خلفًا عن التصديق في أحكام الدنيا[188].

ويبدو الموقف من قضية التعليل إيجابيًا: فالبزدوي يعلل الصلاة والزكاة وغيرهما، ولكنه تعليل لا يعتمد على مبدأ المصلحة الاجتماعية، بل على علتَي شكر المنعم والثواب الأخروي[189]. كما تظهر تطبيقات نظرية الحق كنظرية الأهلية للمرة الأولى ربما في تاريخ العلم في صياغتها التقليدية[190].

والملاحَظ استقلال حقوق الإنسان عن حقوق الله في هذه المرحلة من جهة الماهية، وإن لم يكن من جهة المصدر، ويدل على ذلك وجود حقوق خالصة للآدمي، لكنها ليست حقوقًا طبيعية نظرًا لغياب تنظير مصدر الحق من هذه الصياغة، وهذا هو ما يفرقها عن نظرية الحق في مرحلة استقلال حقوق الإنسان الأصلية[191].

2–السمعاني (أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار) ت 489 هـ، شافعي: قواطع الأدلة في أصول الفقه:

يُعد نقطة التقاء بين الحنفية والشافعية نظرًا لكونه شافعيًا ناقلاً وشارحًا للدبوسي الحنفي، حيث بدأت الحنفية تتسرب إلى الشافعية في الجولة الثانية من الجدل بينهما، وتُطعِّم أصولَها بنتائج أصولها.

---

[186]-السابق، 134/4.

[187]-السابق، 157/4.

[188]-السابق، 168/4.

[189]-**"فإن العبادات مشروعة لإظهار شكر النعمة بها في الدنيا ونيل الثواب في الآخرة"** السابق، 136/4.

[190]-السابق: **أهلية الوجوب** 237/4-248. **أهلية الأداء** 248/4-262. **عوارض الأهلية** 262/4 وما بعدها.

[191]-انظر: ثامنًا من هذا الباب.

لا يخلو المصنف من التجديد غير أنه من أمثلة استقرار النظرية والميل إلى نقلها في الغالب كما هي. فهو ينقل عن تقويم الأدلة للدبوسي (موجبات العقول دينًا) ويطلق عليها: حقوق الله على البشر، مما يعني أن نظرية الدبوسي ازدادت وضوحًا[192]. كذلك ينقل عنه محرمات ومباحات العقول[193]. ويذكر ويشرح مباحث الأهلية التي سبق وذكرها الدبوسي[194]. وبهذا يمثل المصنف غيابًا لصيغة نظرية الحق التقليدية التي ظهرت عند البزدوي.

وفي تعريفه للحق يظهر المعنيان المعرفي والقيمي بوضوح[195].

3-السرخسي (أبو بكر أحمد بن أبي سهل) ت 490 هـ، حنفي: أصول السرخسي:

تظهر نظرية الحق في صياغتها التقليدية لدى البزدوي، حيث تنقسم الحقوق عمومًا إلى الأنواع الأربعة[196]. وتنقسم حقوق الله إلى الأنواع الثمانية[197]. كما تظهر نظرية الأهلية بصورة تقليدية[198].

192-أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي: قواطع الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، 3/437-5/194.

193-السابق، 5/258-262.

194-

1. **أهلية الآدميين لوجوب الحقوق عليهم بالفطرة**: ص 178.
2. **محل الوجوب (الذمة)**: ص 179-180.
3. **الحقوق لا تجب بالخطاب بل بالأسباب التي جعلها الشرع للوجوب**: ص 180.

-السابق، 5/178-185.

195- **"والحق يُستعمل على وجهين: أحدهما: بمعنى الصواب، يقال: هذا القول حق، أي صواب. والآخر: بمعنى الوجوب، يقال حق عليك أن تفعل كذا، أي: واجب"** السابق، 1/23.

196-أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، سبق ذكره، 2/289-300.

197-السابق، 2/289.

198-السابق، 2/332.

خامسًا: النكوص الثاني لنظرية الحق: (من أواخر القرن الخامس حتى منتصف السابع هـ)

بدأ النكوص الثاني لنظرية الحق مع الغزالي (ت 505 هـ) واستمر حتى ابن عربي (ت 638 هـ)، حيث ساد ساحة علم أصول الدين الأشاعرة والماتريدية، وساحة علم أصول الفقه الشافعية والحنابلة، ولم يكد ابن عربي نفسه يخرج عن الظاهرية. وقد تمثلت أهم العوامل النظرية لهذا النكوص في إنكار مبدأ التعليل، أو عدم حسم الموقف إزاءه، وكذلك في تحجيم دور المقاصد والاستفادة الأداتية المحدودة منها لتقييم المصالح المرسلة.

1-الغزالي: (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد) ت 505 هـ، أشعري شافعي:

1-أ: المستصفى في علم الأصول:

لا يتعرض لنظرية الحق مباشرةً، لكنه من أهم المصنفات التي ظهرت فيها نظرية المقاصد بمصطلحاتها التقليدية[199]. وقد تم توظيف المقاصد لتقييم المصالح المرسلة[200]. وبهذا صارت نظرية المقاصد فاعلة فقط في حال الإرسال، مما حدّ من فاعلية المقاصد بدلاً من أن تكون غايات بعيدة للشرع ذاته. وهو ما أدى إلى ضعف التوجه نحو نظرية الحق.

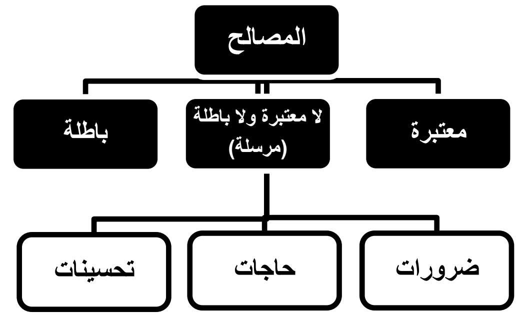
وينبني علم أصول الفقه على علم الكلام، مع إنكار مبدأ الحسن والقبح العقليين الاعتزالي في المقدمة الكلامية[201]. ويعرَّف المباح تعريفًا وضعيًا، وهو يتوافق مع محدودية دور المقاصد عند الغزالي[202].

1-ب: أساس القياس:

لا يتعرض لنظرية الحق أو تطبيقاتها بشكل مباشر، لكنه يعرض لقسمة الجويني نفسها في "التلخيص"[203] . حيث تم في "التلخيص" تقسيم الأحكام من حيث قابليتها للتعليل، فمنها ما يعقل معناه، ومنها جامد لا يعقل معناه أو مقصده[204]. يظهر التعليل لكنه لا يصل إلى السؤال عن غاية الشرع.

199-أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 173-175، **(الضرورات-الحاجات-ما لا يرجع إلى ضرورة ولا حاجة ولكن يقع موقع التحسين والتزيين).**

200-السابق، نفسه:



201-أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 6-7.

202-السابق، ص 45.

1-ج:المنخول من تعليقات الأصول:

لا يتعرض لنظرية الحق مباشرةً. ويحدد دور المقاصد في تقييم المصالح المرسلة كما في المستصفى الذي ألّفه في مرحلة تالية بشكل أقل وضوحًا[205]. ويظهر نوع من الأحكام لا يقبل التعليل كما في أساس القياس[206]. ويتم ترك المصلحة في مقابل تقديم إجماع الصحابة لو وقع التعارض بينهما، وفي هذا تقديم للنص على المصلحة، مما أضعف نظرية الحق[207].

2-ابن عقيل (أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي) ت 513 هـ، حنبلي: الواضح في أصول الفقه:

لا يتعرض لنظرية الحق أو تطبيقاتها بشكل مباشر. ويظهر فيه مفهوم الحق مكتملاً يفيد استعمالاته الثلاثة عند الأصوليين[208]. وعلى الرغم من ذلك لا يتم استعمال المفهوم الناضج لتوليد نظرية في الحق؛ وذلك نظرًا لإجهاضها بسبب إنكار التعليل، والتوقف في حكم الأشياء قبل ورود الشرع، وإنكار عقيدة التحسين والتقبيح العقليين[209].

3-ابن برهان البغدادي (أحمد بن علي) ت 518 هـ، شافعي: الوصول إلى الأصول:

لا يتعرض لنظرية الحق أو تطبيقاتها بشكل مباشر[210].

---

[203]-أبو حامد الغزالي: أساس القياس، حققه وعلق عليه وقدم له: فهد بن محمد السرحان (مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1413هـ/1993م) ص 104.

[204]-أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 244/1.

[205]-أبو حامد الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، سبق ذكره، ص363.

[206]-السابق، ص 385.

[207]-السابق، ص 366.

[208]-**"اسم مشترك بين الموجود الثابت، وبين الواجب اللازم، وبين نقيض الباطل، وهو الصواب في القول والاعتقاد، فأما الموجود: فهو من تسمية الباري بأنه حق، من قوله: {أن الله هو الحق المبين} (24: 25)، ومنه قول النبي عليه الصلاة والسلام: (أشهد أنك حق، وأن الساعة حق، وأن الجنة حق، والنار حق، والعَرْض حق، والسحر حق) والمراد بذلك: ثابت وكائن ولذلك خلط به السحر... وأما الحق الواجب: وحقَّ بمعنى وجبَ، من قوله سبحانه:{ولكن حقّت كلمة العذاب على الكافرين} (39: 71)، {أفمن حق عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من في النار} (39: 19)... والحق مصدر أقيم مقام الصفة... والحق: أعمّ من المِلك؛ لأنه يعم الديون والأملاك، والملك يخص الأعيان، ويعم الحق الأموال وغيرها، فإنه يدخل فيها الدماء والفروج ومنافع الأحرار والعقوبات والعبادات فكل ذلك لله سبحانه وللآدميين"** أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، 205/1-209.

[209]- إنكار التعليل: **"وجميع أحكام الأمارات والعلل الشرعية ثابتة بالسمع وما يعلم بالسمع دون العقل، لأن العقل لا يوجب حكمًا من أحكام العبادات والعقود"** السابق، 64/1. **"فالعقلية (أي: العلة) وهي علة الحكم العقلي موجبة للحكم بنفسها وجنسها، فمحال ثبوتها أبدًا مع انتفاء الحكم قبل الشرع"** السابق، 376/1.
- التوقف في حكم الأشياء قبل ورود الشرع: السابق، 262/5، 266.
- إنكار عقيدة التحسين والتقبيح العقليين: **"وأجمعنا على أن الشرع يؤلم من غير حاجة وأن ذلك حسن فبطل تحسين العقل وتقبيحه"** السابق، 26/1-27. **"وأما ما يُعلم بالسمع من حيث لا مَساغ للعقل فيه فنحو العلم بكون فعل التكليف حسنًا وقبيحًا، أو حلالاً وحرامًا"** السابق، 65/1-66.

[210]-أحمد بن علي بن برهان البغدادي: الوصول إلى الأصول، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد (مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1404هـ/1984م).

4-المازري (أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي) ت 536 هـ، مالكي: إيضاح المحصول من برهان الأصول:

لا يتعرض لنظرية الحق أو تطبيقاتها بشكل مباشر. ورغم أن الجويني في البرهان هو أول من صاغ الصورة التقليدية لنظرية المقاصد، فإن نظريتي المقاصد والحق غائبتان في مصنف المازري الذي وُضع لشرح برهان الجويني. وهو يعرّف المباح وضعيًا[211]. ورغم ذلك فإن له موقفًا إيجابيًا من مبدأ الحسن والقبح العقليين[212].

5-السمرقندي (علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد) ت 552 هـ، ما تريدي حنفي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه:

يتعرض لنظرية الأهلية وهي وجه تطبيقي لنظرية الحق[213]. كما يعرّف المباح على أساس وضعي[214]. وموقفه من التعليل متناقض: فهو أولاً يرى أن الأمر بالشيء لا يشترط تضمنه للنفع لا في الدنيا ولا في الآخرة[215]. لكنه يقر بعد ذلك بأن النصوص معلولة بالحكمة ومصالح العباد[216]. وهو يقبل التحسين والتقبيح العقليين على المجاز دون الحقيقة[217]. ولهذا فالأشياء قبل الشرع لديه لا حكم لها[218].

6-الأسمندي (محمد بن عبد الحميد) ت بين 552 و563 هـ، حنفي: بذل النظر في الأصول:

لا يتعرض لنظرية الحق أو تطبيقاتها بشكل مباشر، لكنه يقر بمبدأ الحسن والقبح العقليين على أساس أن العقل يقضي بحسن وإباحة ما فيه مصلحة المكلفين[219].

7-السهروردي (شهاب الدين يحيى بن حبش) ت 587 هـ، صوفي: التنقيحات في أصول الفقه:

---

[211]-**"فصل في حقيقة المباح: أصل هذه اللفظة مأخوذ من التوسعة، ومنه قولهم: باحة الدار، يعنون وسطها والموضع المتسع منها، فلما وسع على الإنسان أن يفعل أو يترك سُمي هذا المعنى إباحة"** أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري: إيضاح المحصول من برهان الأصول، دراسة وتحقيق: عمار الطالبي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، دون بيانات أخرى) ص 245-246.

[212]-**فصل في حكم ما لا حكم له**: ورغم نقص النص الأصلي في النشرة فإنه يبدو قوله بالحسن والقبح العقليين، السابق، ص 57.

[213]-علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: عبد الملك عبد الرحمن أسعد السعدي (رسالة دكتوراه غير منشورة، رقم الرسالة 912، مكتبة جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، 1404هـ/1984م) ص 1113.

[214]-السابق، ص 66-68.

[215]-السابق، ص 232-233.

[216]-السابق، ص 946، **"العلة تؤكد الحكم الثابت بالنص، لما به يعرف وجه الحكمة والمصلحة"** السابق، ص 883.

[217]-السابق، ص 251، 270، 284.

[218]-السابق، ص 283.

[219]-محمد بن عبد الحميد الأسمندي: بذل النظر في الأصول، حققه وعلق عليه وينشره لأول مرة: محمد زكي عبد البر (مكتبة دار التراث، ط1، 1412هـ/1992م) ص 664.

رغم أن المؤلف صوفي، فإنه لا يتخذ التأويل الباطني منهجًا لقراءة النصّ. فالمعنى الحقيقي مرجح على المعنى المجازي، إلا إذا دلت قرينة على المجاز[220]. وفي الفقرة الخاصة بالتأويل يورد عرضًا وشرحًا للآراء المتعارضة دون ترجيح[221]. ويؤدي نقضه لحجية وشروط الاستحسان والاستصلاح إلى انخفاض منحنى نظرية الحقّ[222]. تظهر فقط نظرية المقاصد التقليدية كما صورتها لدى الغزالي: الضروريات الخمس، ثم الحاجيات، ثم التزيينات والتحسينات، كمنهج لتقييم المصالح المرسلة لا كمبادئ لتأسيس الشرع[223]. ويظهر السهروردي في صورته العامة أقرب إلى أصولي شافعي، وهو ما يجعل الحكيم الترمذي الممثل الحقيقي لأصول الفقه الصوفي[224].

8–ابن رشد (أبو الوليد محمد، الحفيد) ت 595 هـ، فيلسوف ناقد: الضروري في أصول الفقه:

المصنف محاولة لإعادة بناء العلم بإعادة بناء مستصفى الغزالي ونقده. ولا يتعرض لنظرية الحق أو تطبيقاتها بشكل مباشر. لكن نظرية الحق حاضرة في الخلفية[225]. وفي مسألة الإباحة الأشياء ليست في الأصل على الحظر، لكنه لا يظهر أساس محدد للمباح[226]. والمصلحة مندوبة شرعًا[227].

ولم يحاول فيلسوف قرطبة في هذا المصنف الوقوف على مفهوم الحق ونظريته في علم أصول الفقه، ولم يتعرض لمسائل نظرية بالغة الأهمية سبق وطرحَها علماء الأصول كنظريات الحق والمقاصد والأهلية.

9–فخر الين الرازي (محمد بن عمر بن الحسين) ت 606 هـ، أشعري شافعي:

9–أ: المحصول في أصول الفقه:

لا يتعرض لنظرية الحق أو تطبيقاتها بشكل مباشر. ويمثل الرازي عمومًا منخفضًا استثنائيًا لمنحنى نظرية الحق في علم أصول الفقه؛ وذلك للرفض الجذري للتعليل من جهة، ومن جهة أخرى لتأويل المقاصد باعتبارها مناسبات تفيد الاقتران ولا تفيد العليّة، بما يحجّم من دورها.

يمتنع تعليل خطاب الشرع [228]. كما أن الشرع لا يُبنَى على المصلحة[229]. وهذا رغم أنه يَجوز الأخذ بالمصالح المرسلة[230]. ويتم إبطال مبدأ التحسين والتقبيح الاعتزالي[231].

---

[220]- شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي: التنقيحات في أصول الفقه، حققه وقدم له وعلق عليه: عياض بن نامي السلمي (مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1427هـ/2006م) ص 118.

[221]- السابق، ص 128-132.

[222]- السابق، ص 344-245.

[223]- السابق، ص 346-353.

[224]- انظر هذا الفصل، أولاً-1.

[225]-**"لو لم يجب القضاء بالشهود والأعيان والحكم بالاجتهاد لما كان سبيل إلى رد المظالم والأخذ بالحقوق"** أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد: الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تحقيق: جمال الدين علوي، تصدير: محمد علال سيناصر (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1994م).

[226]-السابق، ص 43.

[227]-**"وبالجملة النظر في المصالح قد ندب إليها الشرع لكن بمقدارٍ ما وبحدٍ ما"** السابق، ص 98.

وتظهر نظرية المقاصد كما وردت في مستصفى الغزالي. لكن يتم تقسيمها لأول مرة ربما في العلم إلى: **حقيقي وإقناعي،** أي: يقيني وغير يقيني يظهر بعد مزيد من البحث أنه غير مناسِب[232]. وذلك يعكس خللاً منهجيًا: فلا يوجد معيار محدد طبقًا لصياغته للتفرقة بين النوعين.

وربما للمرة الأولى أيضًا في تاريخ العلم يتم إطلاق لفظ "المناسَبة" على المقصد[233]. واللفظ يستدعي طبيعيات الأشاعرة، فالمقاصد مناسبات لأنها ليست عللاً حقيقية ككل العلل الطبيعية عند الأشاعرة، مما يفرّغ المقصد من معناه كعلة قصوى للشريعة، ويقطع الطريق إلى نظرية الحق.

ويتم إدخال المسائل الطبيعية وما بعد الطبيعية في أصول الفقه بشكل غير مسبوق، ففي سبيل إثبات أن الشرع لا يعلل بعلة يذهب إلى أن الخطاب الإلهي من حيث كونه أزليًا لا علة له؛ لأن الأزلي لا يُعلل وإلا وقع في التسلسل[234]. ومن الهامّ ملاحظة كيف تم الاعتماد على مبدأ أزلية القرآن الأشعري لإنكار تعليل الأحكام الشرعية. وهكذا يتلاشى المستوى الحقوقي والعقلي من العلم مفسحًا المجال للمستوى العقدي والنصّي الخالص.

9–ب: المعالم في أصول الفقه:

يفند فيه مبدأ تعليل الأحكام الشرعية[235]. ويمثل مع "المحصول" هوة المنحنى العميقة في هذه المرحلة من النكوص.

10–ابن قدامة المقدسي الحنبلي (موفق الدين عبد الله بن أحمد) ت 620 هـ، حنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل:

---

[228]-**"أنَّ حكم الله-تعالى-على قول أهل السنّة مجرّد خطابه الذي هو كلامه القديم، والقديم يمتنع تعليله: فضلاً عن أن يعلَّل بعلة محدثة"** فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه ، سبق ذكره، 127/5.

[229]-السابق، 178/5، 186.

[230]-السابق، 167/7.

[231]-السابق، 159/1،147،123.

[232]-السابق، 162/5،159.

[233]-السابق، 178/5.

[234]-السابق، 127/5.

[235]-

1. **أغلب التشريعات خالية من المصلحة.**
2. **الشرع أزلي، والأزلي لا يُعلل.**
3. **لو تضمن الحكم مصلحة يعني أن الله بحاجة إليها، وهو محال على الله.**
4. **غرض الفعل الإلهي إما قديم، وهو يستلزم قدم الفعل وهو محال، وإما حادث، وهو يستلزم غرضًا أبعد يكون حادثًا وهو تسلسل، وهو محال.**
5. **سؤال الأشعري لأبي علي الجبائي عن الإخوة الثلاثة.**

-فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المعالم في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض (دار عالم المعرفة، مؤسسة مختار لنشر وتوزيع الكتب، القاهرة، مصر، ط1، 1414هـ/1994م) ص 163-165.

يتعرض لنظرية المقاصد في صياغتها الموروثة منذ الجويني والغزالي[236]. ويتم بوضوح إنكار التمسك بها من دون أصل نصّي، رغم أن المقاصد تعميمات مستنبَطة من استقراء الأحكام في النص[237].

ويتم نفي دور العقل في فهم علل الأوامر السمعية بوضوح[238]. ويظهر نفي دوره في الحظر والإباحة[239]. ولهذا يعرَّف المباح تعريفًا وضعيًا[240]. ومن الطبيعي ألا تتطور المقاصد إلى نظرية الحق في هذا السياق نظرًا لإنكار التعليل، بل لعرقلة المقاصد نفسها وإسقاطها من الأدلة.

11–سيف الدين الآمدي (أبو الحسن علي بن محمد) ت 631 هـ، شافعي:

11–أ: الإحكام في أصول الأحكام:

لا تظهر به نظرية مباشرة في الحق. وتأتي المقاصد في الترجيحات بين المعقولات المتعارضة، وهو ما يدل على محدودية الدور الذي لعبته المقاصد في الأصول في هذه المرحلة[241]. والجديد أنه يتم ترتيب المقاصد من الأعلى إلى الأدنى في ترتيب أولوية: فأولها الدين ثم النفس ثم العقل والنسل والمال[242]. وهو الترتيب نفسه الذي سيظهر لدى الشاطبي فيما بعد، حيث يجعل هذا الترتيبُ الحقوقَ والحاجاتِ الإنسانية تاليةً في الأولوية[243].

ويتم تعريف المباح على أساس وضعي[244].

11–ب: منتهى السول في علم الأصول:

يعرَّف المباح على أساس وضعي[245]. وكما ظهرت نظرية المقاصد في "الإحكام" له، ظهرت ولعبت الدور نفسه في "منتهى السول"[246].

---

[236]-موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 86-87.

[237]-يقول بصدد الحاجيات والتحسينات:**"فهذان الضربان لا نعلم خلافًا في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير أصل، فإنه لو جاز ذلك كان وضعًا للشرع بالرأي، ولما احتجنا إلى بعثة الرسل"**، ويقول عن مرتبة الضروريات: **"والصحيح أن ذلك ليس بحجة... فإذا أثبت حكمًا لمصلحة من هذه المصالح لم يعلم أن الشرع حافظ لتلك المصلحة"** السابق، ص 87.

[238]-السابق، ص 79.

[239]-السابق، ص 25.

[240]-السابق، ص 21-23.

[241]-سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 337/4-340.

[242]-السابق، نفسه.

[243]-**"فإنا إذا نظرنا (...) وجدنا الدين أعظم الأشياء ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما ثم النفس ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج 1، القسم الثالث-المقاصد، ص 228.

[244]-**"ما دلّ الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه"** سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 165/1-166.

12–ابن عربي (محيي الدين محمد) ت 638 هـ، صوفي: رسالة في أصول الفقه:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو تطبيقاتها. فالرسالة في مبحثي الأدلة والاستدلال. وبرغم صوفية ابن عربي تظهر معالم من الظاهرية واضحة، فيتم نفي الاستحسان سلبًا، حيث لم يذكره حتى في الأصول المختلف عليها[247]. ويتم ترجيح الحديث الضعيف المسند على الاجتهاد[248]. ويجوز نسخ القرآن بالسنة[249]. والإجماع إجماع الصحابة لا غير[250]. ويتم إبطال الرأي[251]. ويتم إبطال التقليد عمومًا[252]. مع ذلك يتم استثناء القياس من ظاهريته، فيثبت القياس عقلاً[253]. كما يظهر المفهوم الطبيعي للإباحة[254].

وتظهر طبيعة فلسفة ابن عربي في تأصيل الأصول، فهو يعيد تصور البنية نفسها في صورة جديدة، دون تدخل في محتواها بالنقد أو التجديد، فالشرع يقوم على أسس أربعة (الكتاب والسنة والإجماع والقياس)، مثلما ظهرت الموجودات إلى الوجود بناء على صفات أربع لله، ومثل الصفات الأربع التي للأجسام، ومثل العناصر الأربعة، ومثل أنواع الأخلاط الأربعة في أجساد الإنسان والحيوان[255]. هذه الأبنية الصورية إلى هذا الحد غريبة على علم أصول الفقه، وهي أقرب إلى التصورات النسقية، الرباعية مثلاً في فلسفة كانط، والثلاثية في فلسفة هيجل.

وبهذا يكون **الحكيم الترمذي** هو الممثل الحقيقي لأصول الفقه الصوفي، حيث لم يخرج **السهروردي** فيما سبق بيانه عن الشافعية، ولم يكد **ابن عربي** يخرج عن الظاهرية، كما أن فلسفته أقرب إلى تركيب القطع سابقة التجهيز، وتثبيتها بمقارنتها الصورية بغيرها، رغم أن مبحث أصول الفقه مبحث قانوني وحقوقي، هو أقرب بطبيعته إلى الواقع المتغيّر، وعليه أن يساوقه.

---

[245]-سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: منتهى السول في علم الأصول، سبق ذكره، ص 36.

[246]-السابق، ص 265.

[247] -محيي الدين محمد بن عربي: رسالة في أصول الفقه، في: مجموع رسائل في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 18.
[248] -السابق، ص 24.
[249] -السابق ص 27، وانظر كذلك جلال الدين السيوطي: رسالة في أصول الفقه، في: مجموع رسائل في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 74.
[250] -محيي الدين محمد بن عربي، رسالة في أصول الفقه، في: مجموع رسائل في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 29.
[251] -السابق، ص 30.
[252] -السابق، ص 31.
[253] -السابق، ص 21.
[254] -السابق، ص 32.
[255] -**"فظهرت عن هذه الأربع الحقائق (الأصول الأربعة) نشأة الأحكام المشروعة التي بالعمل بها تكون السعادة. فإن الموجودات ظهرت عن أربع حقائق إلهية وهي: الحياة والعلم والإرادة والقدرة. والأجسام ظهرت عن أربع حقائق: عن حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة. والمولدات ظهرت عن أربعة اركان: نار وهواء وماء وتراب. وجسم الإنسان والحيوان ظهر عن أربعة أخلاط: صفراء وسوداء ودم وبلغم"** السابق، ص 19.

سادسًا: الصياغة النظرية المشتركة بين نظريتي الحق والمقاصد: (منتصف القرن السابع حتى أواخر الثامن هـ)

تعتبر الصياغة النظرية المشتركة للحق والمقاصد تقدمًا في منحنى تطور نظرية الحق. فبقاء نظرية الحق منفصلة عن المقاصد يجعلها مجرد بيان لأنواع الحقوق وأركانها دون أن تكون عللاً قصوى للشريعة. ولهذه الصيغة المشتركة نوعان: **أحدهما** يؤسس الحقوق على المقاصد، وهو الذي جرى تطويره في بدايات هذه المرحلة، **والثاني** يؤسس المقاصد على الحقوق، وهو الذي لم تتم صياغته بعد.

وإذا كانت الصيغة المشتركة في حد ذاتها تقدمًا في منحنى تطور النظرية، فإن **النوع الثاني** من الصياغة هو الأكثر تقدمًا. فالنوع الأول يستنبط الحقوق الأساسية وأنواعها من مقاصد الشريعة، والنوع الثاني يستنبط مقاصد الشريعة ذاتها من طبيعة الحق وأنواعه. النوع **الأول** يفترض أن الحق ممنوح ويتحدد طبقًا للنص وتأويله، والنوع **الثاني** يفترض أن الحق أصلي (طبيعي) وأن هدف الشريعة الأساسي تقريره وصونه.

والصيغة المشتركة لم تُستحدث من عدم، فقد كانت لها إرهاصاتها لدى بعض الأصوليين، لكنها لم تكن واضحة من حيث طبيعة العلاقة بين المقاصد والحق[256].

ويظهر التذبذب في هذه المرحلة صعودًا وهبوطًا: في البداية **يرتفع** المنحنى تدريجيًا لعودة نظرية الحق التقليدية وتطبيقاتها إلى الظهور (الأخسيكتي ت 644 هـ)، ثم يرتفع المنحنى إلى **الذروة الأولى** في هذه المرحلة (العز بن عبد السلام ت 660 هـ)، ويعود المنحنى **للانخفاض** النسبي (القرافي ت 684 هـ، البيضاوي ت 685 هـ، الخبازي ت 691 هـ)، ثم يرتفع إلى **الذروة الثانية** في هذه المرحلة (نجم الدين الطوفي ت 716 هـ)، ثم يعود إلى **الانخفاض** بدرجة أكبر من الانخفاض الأول (الحلي ت 726 هـ حتى الأسنوي ت 772 هـ)، وإن كان عبد العزيز البخاري (ت 730 هـ) يمثل **ارتفاعًا** لهذا الجزء من المنحنى، ثم يصل المنحنى إلى **ذروته الثالثة** في هذه المرحلة (الشاطبي ت 790 هـ)، ليعود إلى **الانخفاض** الثالث له في هذه المرحلة (الزركشي ت 794 هـ)، وإن كان انخفاضًا بسيطًا. إذن تعتري هذا الجزء من المنحنى ثلاث ذُرَى وثلاثة منخفضات، وهو التذبذب المقصود.

وتعمل الذرى الثلاث بالاشتراك فيما بينها لتطوير هذا النوع من الصيغة المشتركة، وبالتالي هنّ لَسْنَ تعبيرات كميّة، بل مراحل كيفية تحت هذه المرحلة: **الأولى:** يتم فيها تأسيس الشرع عمومًا على المقاصد كعلل بعيدة للشريعة، وهي الخطوة التي افتقدتها نظرية المقاصد منذ نشأتها حيث ستؤدي دورًا أكثر فاعلية ومحورية من دورها السابق كمنهج لتقييم المصالح المرسلة أو للترجيح بين المعقولات المتعارضة. **والثانية:** يتم فيها تأسيس الشرع على المصلحة بشكل حاسم وهو ما يمهّد لتأسيس المقاصد الشرعية على الحقوق، أي يمهد للنوع الثاني المذكور من الصيغة المشتركة. **والثالثة:** يتم فيها التنظير الأهمّ لنظرية المقاصد التقليدية، وهي مرحلة هامة في سياق تطور نظرية الحق في الصيغة المشتركة.

---

[256]-سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 4/337-340.

والملاحَظ في مرحلة الصيغة المشتركة أنها–رغم التقدم الذي أنجزته–لم تؤدِّ إلى استقلال حقوق الإنسان الطبيعية وبالتالي لم تؤدِ إلى تأسيس المقاصد على الحقوق، لذلك صارت مهمة تطوير هذا الجانب الأخير على عاتق المحدثين.

والصيغة المشتركة فكرة قامت على أسس ثلاثة: **المصلحة** كضرورة عملية، **المقاصد** كضرورة نظرية بسبب النظرة الغائية للشريعة لاستهداف المصلحة كغاية قصوى، **الحق** كضرورة قانونية وأخلاقية لتقنين المصلحة. ولهذا فإن لها أصولاً عملية ونظرية وأخلاقية ترجع إلى نوعين من العوامل: **تاريخية** حيث فرضت فكرة المصلحة نفسها، **ونظرية** ترجع إلى شروط الأخذ بالمصلحة والرؤية الغائية للشريعة[257].

وفي هذه المرحلة حدث تحولان هامان لنظرية الحق: فقد ارتقى المقصد من منهج لتقييم المصالح المرسلة أو كطريقة من الطرق الدالة على العلية إلى غاية الشرع عمومًا. والمقاصد كغاية تختلف عنها كمنهج لتقييم المصالح المرسلة أو كطريقة من الطرق الدالة على العلية في أنها ترتبط هنا بالموقف الإيجابي من التعليل، وكذلك–عند **العز بن عبد السلام**–بالحسن والقبح العقليين، وهي عند **الطوفي** كغاية ترتبط بالمصلحة المرجحة على النصوص–كما سيلي–وهي عند **الشاطبي** مرتبطة بموقف جذري إيجابي من التعليل، وموقف نقدي ضد مبطليه. **والتحول الثاني** هو ارتباط الحق بالمقصد كمفهومين وهو أساس الصيغة النظرية المشتركة.

1–الأخسيكتي (حسام الدين محمد بن محمد) ت 644 هـ، حنفي: المنتخب (متن المُذهب في أصول المَذهب على المنتخب):

تعود نظرية الحق التقليدية إلى الظهور بعد غياب مما يعد ارتفاعًا للمنحنى. وتظهر فيها التفاصيل المعروفة في المراحل السابقة. فتظهر أنواع الحقوق الأربعة[258]. وتنقسم حقوق الله إلى ثمانية أنواع[259]. وتعدّ حقوق العباد أكثر من أن تحصى[260]. كما تظهر نظرية الأهلية التقليدية: أهلية الوجوب، وأهلية الأداء، والذمة، وعوارض الأهلية السماوية والمكتسبة[261].

2–ابن الحاجب (جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي) ت 646 هـ، مالكي: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل:

---

[257]-هذا الباب: الفصل الثالث: أولاً: منطق التطور، ص 97-113.

[258]-حسام الدين محمد بن محمد الأخسيكتي الحنفي: متن المُذهب في أصول المَذهب على المنتخب لولي الدين محمد صالح الفرفور، قدم له: مصطفى سعيد الخن (مكتبة دار الفرفور، دون بيانات أخرى) 315/2-316.

[259]-السابق، 318/2-325.

[260]-السابق، 326/2.

[261]-السابق، 393/2-558.

تغيب عنه نظرية الحق، لكن المقاصد تظهر في دورها المحدود الموروث من المرحلة السابقة كأداة للترجيح بين المعقولات المتعارضة (الاستعمال الأداتي للنظرية) [262]. ويظهر رفض التحسين والتقبيح العقليين[263]. ويتم تعريفُ المباح على أساس وضعي[264].

3–العز بن عبد السلام (عز الدين بن عبد العزيز)، ت 660 هـ، شافعي:

3–أ: القواعد الكبرى (قواعد الأحكام في إصلاح الأنام):

الذروة الأولى في هذه المرحلة حيث ترقّت المقاصد إلى درجة العلل القصوى للشريعة. وفيها يظهر مبدأ التعليل بالمصلحة ساطعًا وسائدًا، فغاية الشرع البعيدة مصلحة المكلَّفين في الدنيا والآخرة[265]. ويظهر الموقف الإيجابي من مبدأ الحسن والقبح العقليين[266].

هو يبحث مفهوم الحق وإن كان لا يفصّل فيه ليشمل كل معانيه: الحق هو الله، وهو الإسلام، وهو القرآن، وبالتالي يركّز على المعنيين الوجودي والمعرفي[267]. ومفهوم الحق يدمج حقوق الله وحقوق الإنسان في مركّب واحد يمكن أن يطلَق عليه: **مركّب الحقّ الحلوليّ: المركب الجامع للاهوت وناسوت الحق في تعبير قانوني واحد،** فلا وجود لحقوق مستقلة للإنسان[268]. وهي الظاهرة نفسها التي ستظهر لدى الشاطبي فيما بعد[269].

ولا يمكن في إطار الصيغة المشتركة للمقاصد والحق أن يتم تحليل إحدى النظريتين على حدة، بل يمكن وصف بنية الصيغة المشتركة:

---

[262]-جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، سبق ذكره، ص 170.

[263]-السابق، ص 20.

[264]-السابق، ص 28.

[265]-عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1-126/2.

[266]-السابق، 5/1.

[267]-السابق، 373/2.

[268]-**"ما من حق للعباد يسقط بإسقاطهم أو لا يسقط بإسقاطهم إلا وفيه حق لله"**السابق، 238/1.

[269]-**"كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى... كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلاً وإما آجلاً، بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241.

-بنية الصيغة المشتركة[270]:

- **الهوية بين الحقوق والمقاصد:** فمقاصد الشريعة هي حقوق الله والمكلّفين، وكلاهما علل الشريعة القصوى[271]. وفي هذه الصياغة افتقار إلى الدقة؛ لأن المقصد الشرعي ليس الحق بل هو إما تقرير الحق وصونه، وإما تحديده ومنْحه.

- **الحقوق مؤسَّسة على المقاصد:** لأن دمج حقوق الله وحقوق الإنسان في مركّب واحد، وعدم وجود حقوق مستقلة للإنسان يجعل الحق ممنوحًا ومحددًا من قِبل النصّ. فيمكن استنباط الحق من مقاصد الشرع المستنبطة من النص، ولا يمكن استنباط مقاصد الشرع من الحقوق المستنبطة من العقل والواقع.

- **مقاصد المكلَّف وحقوقه فرع من مقاصد الشارع وحقوقه:** نظرًا لكون مقاصد المكلَّف وحقوقه ممنوحة فإنها ليست أصلية في وجودها ولا جوهرية، وهي تستمد الوجود من مقاصد الشارع.

-تطور نظرية الحق في الصيغة المشتركة:

تطورت نظرية الحق في سياق الاشتراك النظري مع المقاصد، فقد تم حذف أحد أنواع الحق وهو **حق الآدمي الخالص**. كما تمت قسمة أنواع الحقوق المتبقية بشكل مختلف أكثر تفصيلاً وشمولاً:

1-ما يتعلق بحقوق الله:

- خالصة: كالإيمان بالله.
- مركبة مع حقوق العباد: كالزكاة.
- مركبة مع حقوق الرسل وحقوق العباد: كالأذان.

2-ما يتعلق بحقوق المخلوقين:

- حق المكلف على نفسه: ضرورات المعيشة وترك الترهُّب.
- حق المكلف على المكلف: كمعاونة المحتاج.
- حق البهائم والحيوان على المكلف: الرحمة والانتفاع بها[272].

---

[270]-تم هنا وصف البنية للوقوف على أهم ملامح التطور في نظريتي الحق والمقاصد.

[271]-عز الدين بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 1/5-126/2، **"الحقوق كلها ضربان: أحدهما: مقاصد، والثاني: وسائل ووسائلُ وسائل"** السابق، 238/1. ورغم أن الاقتباس الأخير قد يفيد عمومية الحق وخصوصية المقصد فإن الحاجيات والتحسينات بمثابة الوسائل ووسائل الوسائل من الضروريات، كما أن بعض الضروريات وسائل لبعض.

[272]-السابق، 219/1:

كما تمت قسمة الحقوق طبقًا للأولويات بينها[273].

ويُلاحَظ عدم وجود حقوق الإنسان الخالصة كالنوع الأول من حقوق الله. كما أن قسمة حقوق المكلَّف بمعزل عن قسمة حقوق الله لا تعني استقلال طرفَي الحق، فهي مجرد قسمة للبيان والتفصيل.

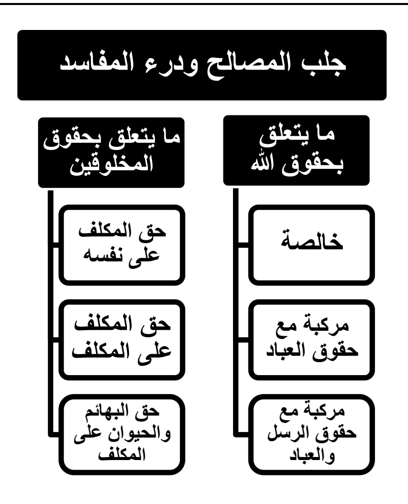
-تطور نظرية المقاصد في الصيغة المشتركة:

1- وضْع المقاصد موضع العلل القصوى للشرع.

2- ربْط المقاصد بالأحكام والجزاءات الأخروية: فالضرورات الدنيوية تناظر الضرورات الأخروية التي هي فعل الواجبات وترك المحرمات. والحاجات الدنيوية تناظر الحاجات الأخروية كفعل السنن المؤكدات. وما عدا ذلك من التحسينات مندوبات.

3-ب: الفوائد في اختصار المقاصد:

تظهر الصيغة المشتركة نفسها بين الحق والمقاصد. كما يحضر مبدأ التعليل بالمصالح[274]. ويظهر تعريف المصلحة والمفسدة[275]. وتنقسم المقاصد إلى رتبها الثلاث المعروفة، مع قسمة كل رتبة إلى: دنيوي وأخروي[276]. وفي بيان الحقوق:



[273]-السابق، 1/240-259.

[274]-عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، تحقيق: إياد خالد الطباع (دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، 1416هـ، دون رقم الطبعة) ص 32، 53.

[275]-المصلحة: **"لذة أو سببها، أو فرحة أو سببها"**، المفسدة: **"ألم أو سببه، أو غمّ أو سببه"** السابق، ص 32.

[276]-السابق، ص 38:

يلاحَظ أن قسمتها تتنوع طبقًا لرتب الكائنات: الله ثم الإنسان ثم الحيوان[277]. وقد تُتبادل أو تنعكس الحقوق في الرتبتين الثانية والثالثة من الكائنات، فتنشأ حقوق العباد على العباد، وحقوق البهائم والحيوان على الإنسان. لكن علاقة الحق بين الله والإنسان من طرف واحد، ولا يمكن أن تُتبادل أو تنعكس.

4–القرافي (أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي) ت 684 هـ، مالكي:

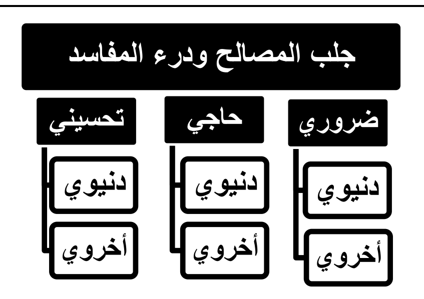
4–أ: الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق):

تظهر نظرية الحق علامةً على استقرار النظرية. حق الله أمره ونهيه، وحق العبد مصالحه[278]. كذلك تظهر المقاصد في صورتها التقليدية[279]. ويتم التعرض لنظرية الأهلية التقليدية[280]. ويظهر الاتجاه الواضح لربط الأحكام بالمصالح[281]. ويظهر كذلك مركب الحق الحلولي، ونفي وجود حق إنساني خالص[282].

وتبدو الصيغة المشتركة في المصنف عديمة الوجود. كما أن إلغاء الحق الإنساني الخالص يعتبر في غياب الصيغة المشتركة تراجعًا لنظرية الحق وانخفاضًا لمنحنى تطور النظرية.

4–ب: العقد المنظوم في الخصوص والعموم:

لا يتعرض لنظرية الحق أو تطبيقاتها، فالمصنف مخصص لمباحث الألفاظ[283].



[277]-السابق، ص 61.

[278]-أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق سبق ذكره، 256/1 **"الفرق الثاني والعشرون: بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين".**

[279]-السابق، نفسه، 80/4-81.

[280]-السابق، 379/3-383.

[281]-السابق، 146/3.

[282]-السابق، **"فيوجد حق الله تعالى دون حق العبد ولا يوجد حق العبد إلا وفيه حق لله تعالى"** السابق، 256/1.

[283]-أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: العقد المنظوم في الخصوص والعموم، دراسة وتحقيق: أحمد الختم عبد الله (المكتبة المكية، دار الكتبي، القاهرة، ط1، 1420هـ/1999م).

4-ج: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول:

تظهر نظرية الحق التقليدية كما تم عرضها في "الفروق"[284]. كما يتضح الموقف السلبي من التحسين والتقبيح العقليين[285].

5-البيضاوي (ناصر الدين) ت 685 هـ، شافعي: منهاج الوصول في معرفة علم الأصول:

تختفي الصيغة المشتركة. ويتبع صاحب المصنف "محصولَ" الرازي في الكثير. فيعود مفهوم "المناسبة" للظهور[286]. ويعود تقسيم المقاصد إلى حقيقي وإقناعي[287]. كما تعود المقاصد لتؤدي دورها المحدود فيما قبل العز بن عبد السلام وذلك في الطرق الدالة على العلية، وتراجيح الأقيسة[288]. مما يعني تراجعًا واضحًا لنظرية الحق بالتالي. ويتضح الموقف السلبي من مبدأ الحسن والقبح العقليين[289]. ولا حكم على الأفعال قبل ورود الشرع[290]. لكن الموقف الإيجابي من تعليل الأحكام بالمصالح لم يزل مستمرًا[291].

6-الخبازي (جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر) ت 691 هـ، حنفي: المغني في أصول الفقه:

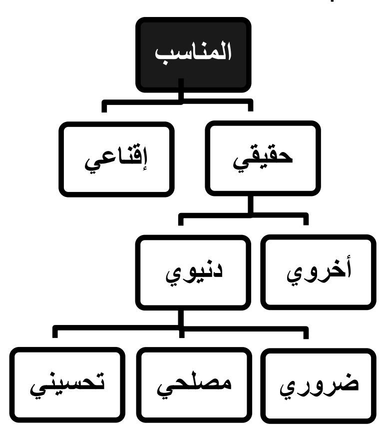
تختفي الصيغة المشتركة، وتعود نظريتا الحق والأهلية التقليديتين للظهور[292].

284-أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول (دار الفكر، بيروت، لبنان، 1424هـ/2004م، دون رقم الطبعة)، ص 80.

285-**"وعندنا الشرائع الواردة منشئة للجميع، فعلى رأينا لا يثبت حكم قبل الشرع خلافًا للمعتزلة"** السابق، ص 75.

286-ناصر الدين البيضاوي: منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، سبق ذكره، ص 59-60.

287-السابق، نفسه:



288-السابق، ص 59، 72.

289-**"لأنه** (أي مبدأ الحسن والقبح العقليين) **مبنيٌّ على أن للفعل جهاتٍ توجب الحسن والقبح فهو باطل"** السابق، ص 4.

290-**"والأوْلَى أن يُفسَّر بعدم العلم"**السابق، ص 9.

291-**"لأن الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلاً وإحسانًا"** السابق، 60.

292-جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي: المغني في أصول الفقه، تحقيق: محمد مظهر بقا (مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1403هـ) ص 335-336، 362.

7-النَّسَفي (أبو البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي الحنفي) ت 710 هـ، حنفي: متن المنار في أصول الفقه:

تظهر نظرية الأهلية كوجه تطبيقي لنظرية الحق[293].

8-الطوفي (سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي، نجم الدين) ت 716 هـ، حنبلي: رسالة في رعاية المصلحة:

هو أهم المصنفات التي تعرضت لتعليل الشرع بالمصالح، وأكثرها حسمًا نحو ذلك. وهو الذروة الثانية لهذه المرحلة، فقد ظهرت الصيغة المشتركة بوضوح.

والمصلحة هي المركّب الجامع أو الصيغة المشتركة الجامعة للمقاصد والحق. المصلحة هي: السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع (عرفيًا)، والسبب المؤدي إلى مقصود الشارع (اصطلاحيًا)[294]. وتنقسم المصلحة إلى حقوق: حقوق الله (العبادات) وحقوق الآدمي (العادات)[295]. فالمصلحة هي المقصد، كما أنها تنقسم إلى حقوق، مما يعني انقسام المقاصد إلى حقوق.

والمصلحة أساس الشرع[296]. وهي تُقدم حين التعارض مع الكتاب أو السنة بالتخصيص والبيان[297]. كما تُقدَّم على الإجماع بإطلاق[298]. وتُقام البراهين على تقدم المصلحة على الإجماع[299]. وتساق الأدلة على تقدمها على كل مصادر التشريع سواها[300]. وتترادف المقاصد والحقوق لفظيًا ونظريًا، فيُستعمَل المقصدُ محلَّ الحقِ والعكس[301]. كما تظهر نظرية المقاصد في شكلها التقليدي أيضًا[302].

---

[293]-أبو البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي الحنفي: متن المنار في أصول الفقه (در سعادت مطبعة أحمد كامل سلطان بايزدده بافرجيلر جادمسي، 1326هـ، Library of Princeton University) ص 28-34.

[294]-سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق وتقديم: أحمد عبد الرحيم السايح (الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1413هـ/1993م) ص 25.

[295]-السابق، نفسه.

[296]-السابق، ص 23.

[297]-السابق، ص 23.

[298]-السابق، ص 25.

[299]-السابق، ص 45.

[300]-

1. **منكرو الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي إذًا محل وفاق بين الجميع، والتمسك أوْلَى بمحل الوفاق.**
2. **النصوص مختلفة متعارضة، والمصلحة أمر متفق في نفسه لا يُختلف فيه.**
3. **ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح: أي إيقاف النص لمصلحة مؤقتة.**

-السابق، ص 34-36.

[301]-السابق، ص 47.

وفي هذه الصياغة لم تؤسَّس المقاصدُ على الحقوق، وإنما على المصالح. كما أن تحديد مصادر الحق غائب من التنظير، مما يجعل التوصل إلى تصور نظري محدد عن علاقة المقاصد بالحقوق متعذّرًا. فالحق قد يكون ممنوحًا لا طبيعيًا وبالتالي يؤدي إلى تبعية الحقوق للمقاصد نظرًا لتبعية الحقوق للشرع عمومًا.

9-الحليّ (أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف) ت 726 هـ، إمامي: مبادئ الوصول إلى علم الأصول:

تختفي الصيغة المشتركة والمنفصلة لنظريتي الحق والمقاصد. ويبقى فقط الموقف الإيجابي الواضح من التحسين والتقبيح العقليين[303].

10-آل تيمية(مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر ت 652 هـ، شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام ت 683 هـ، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ت 728 هـ)، حنبلي: المسوّدة في أصول الفقه:

تختفي الصيغة المشتركة والمنفصلة لنظريتي الحق والمقاصد. تظهر فقط تطبيقات نظرية الحق في جواز إسقاط حق الله بمجرّد الندم، وعدم جواز إسقاط حق الآدمي إلا بعد الأداء[304]. ولا يُعد هذا استقلالاً كاملاً لحقوق الإنسان نظرًا لأن الشريعة هي التي سمحت بإسقاط حق الله ولم تسمح بإسقاط حق الإنسان. كما يرد التعريف الوضعي للإباحة[305].

11-البخاري (عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين) ت 730 هـ، حنفي: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي:

رغم أنه شرْح لأصول البزدوي (ت 482 هـ)، تظهر فيه آراء أصيلة وذات أهمية كبرى في تاريخ علم أصول الفقه والفقه والقانون[306]. وأهم هذه الآراء تعريف (حق الله) بالنفع العامّ، المنسوب إلى الله تعظيمًا أو لكي لا يختصّ به أحد

---

[302]-السابق، ص 44-45.

[303]-أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف الحليّ: مبادئ الوصول إلى علم الأصول، إخراج وتعليق وتحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال (دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط2، 1406هـ/1986م) 86-87.

[304]-**"والتحقيق أن هذه الأفعال يتعلق بها حق الله وحق الآدمي فأما حق الله فيزول بمجرد الندم وأما حقوق العباد فلا تسقط إلا بعد أدائها إليهم وعجزه عن إيفائها حين التوبة لا يسقطها بل له أن يأخذ من حسنات هذا الظالم في الآخرة إلى حين زوال الظلم وأثره"** آل تيمية: المسوّدة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 88.

[305]-**"الإباحة (تفسر بشيئين) أحدهما الإذن بالفعل فهي شرعية محضة إلا عند من يقول العقل يبيح فقد تكون عقلية أيضا والثاني عدم العقوبة فهذا العفو يكون عقليًا وقد يسمى شرعيا بمعنى التقرير"** السابق، ص 36-37، **"فصل في حد المباح: فيحتمل أن يكون الذي لا مزية لفعله على تركه ولا لتركه على فعله شرعا وقيل هو الذي أعلم فاعله أو دل على أنه ضرر في فعله وتركه ولا نفع فيه في الآخرة قال شيخنا قال القاضي هو كل فعل مأذون فيه بلا ثواب ولا عقاب"** السابق، ص 577.

[306]-مثلاً:

- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 416-417.
- أحمد محمود الخولي: نظرية الحق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي (دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2003م) ص 67.
- وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته (دار الفكر، دمشق، سوريا، ط3، 1989م) 13/4.
- عبد السلام العِبَادي: نظرية الحق بين الشريعة والقانون (رسالة التقريب، عدد 2، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1993م) ص 92.
- عبد السلام التونجي: الشريعة الإسلامية في القرآن الكريم (جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، بنغازي، ط2، 1997م) 171/2، 173.

فيَظلم[307]. ومنها أن حق العبد مصلحته الخاصة[308]. ويظهر مفهوم الحق مكتملاً يشمل معانيه الثلاثة في تعريف الحق المنقول عن (السيد الإمام أبي القاسم)[309]. وتختفي الصيغة المشتركة لنظريتي الحق والمقاصد، لكن يتعرض المصنف إلى نظريتي الحق والأهلية في صورتيهما التقليديتين[310].

12–ابن جزي (أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي) ت 741 هـ، مالكي: تقريب الوصول إلى علم الأصول:

تختفي الصيغة المشتركة لنظريتي الحق والمقاصد، وتظهر نظرية الحق التقليدية، والأنواع الأربعة للحقوق[311]. يتم التراجع عن مركّب حقوق الله وحقوق الإنسان والاعتراف بحق خالص للإنسان. لكن نظرية المقاصد تظهر كمنهج لتقييم المصالح المرسلة[312]. وبصفة عامة يعتبر المصنف ارتدادًا عن الصيغة المشتركة.

13– ابن قيمِ الجوزيةِ (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب) ت 751 هـ، حنبلي:

تختفي الصيغة المشتركة لنظريتي الحق والمقاصد. وتظهر نظرية الحق دون تفاصيل: حقوق الله وحقوق الآدمي فقط[313]. ويذهب عكس آل تيمية إلى أن حقوق الله لا تقبل الإسقاط على النقيض من حقوق الآدمي التي تقبله[314]. ولكن مبدأ التعليل يعود لتتبني الشريعة على المصالح[315].

14–الحافظ العلائي (صلاح الدين أبو سعيد خليل بن سيف الدين كيكلدي بن عبد الله الدمشقي الشافعي) ت 761 هـ، شافعي: تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد:

تختفي الصيغة المشتركة والمنفصلة لنظريتي الحق والمقاصد. وتظهر فقط نظرية الأهلية كتطبيق[316].

---

[307]-عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، سبق ذكره، 134/4-135.

[308]-السابق، 135/4.

[309]-**"قال السيد الإمام أبو القاسم رحمه الله في أصول الفقه: الحقّ: الموجود من كل وجه الذي لا ريب في وجوده، ومنه السحر حق والعين حق أي موجود بأثره، وهذا الدين حق أي موجود صورةً ومعنًى، ولفلان حق في ذمة فلان أيْ: شيء موجود من كل وجه"**السابق، 134/4.

[310]-**نظرية الحق التقليدية**: السابق، 134/4-159، **نظرية الأهلية**: 237/4 وما بعدها.

[311]-أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 111.

[312]-السابق، ص 148-149.

[313]-أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية: إعلام الموقّعين عن رب العالَمين، سبق ذكره، 202/2.

[314]-السابق، 202/2-203.

[315]-**"الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد"** السابق، 337/4-352.

[316]-صلاح الدين أبو سعيد خليل بن سيف الدين كيكلدي بن عبد الله العلائي الدمشقي الشافعي: تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، دراسة وتحقيق: إبراهيم محمد سلقيني (دار الفكر، دمشق، ط1، 1982م) ص 278.

15–السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن علي) ت 771 هـ، شافعي: جمع الجوامع في أصول الفقه:

تختفي الصيغة المشتركة والمنفصلة لنظريتي الحق والمقاصد. ويظهر إبطال التحسين والتقبيح العقليين على مذهب الأشاعرة[317]. ويرد إبطال الاستحسان على مذهب الشافعية[318]. وبالتالي تواجه نظرية الحق تراجعًا واضحًا نظرًا للإغراق في الطرح العقائدي بديلاً عن الطرح القانوني الذي كان كفيلاً بالتوصل إلى البدهيات الحقوقية.

16–التلمساني (أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسيني) ت 771 هـ، مالكي:

16–أ: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول:

تختفي الصيغة المشتركة لنظريتي الحق والمقاصد. كما تختفي نظرية الحق نفسها. وتظهر المقاصد في صورة (المناسبات) الموروثة منذ الرازي[319]. وتنقسم إلى المعتبر شرعًا وغير المعتبر شرعًا[320]. وبالتالي تراجعت نظرية الحق ونظرية المقاصد تراجعًا كبيرًا؛ بسبب عودة المقاصد للعب دورها المحدود كمنهج لتقييم المصالح المرسلة، بدلاً من أن تكون عللاً بعيدة للشرع.

16–ب: مثارات الغلط في الأدلة:

تختفي الصيغة المشتركة والمنفصلة لنظريتي الحق والمقاصد. والمصنف بحوث في المغالطات اللغوية والمنطقية في القياس الفقهي ولا يتعرض للحقوق أو المقاصد[321].

17–الأسنوي (أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن) ت 772 هـ، شافعي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول:

تختفي الصيغة المشتركة لنظريتي الحق والمقاصد. كما تظهر نظرية المقاصد في صورة المناسبات للترجيح بين الأقيسة[322]. وتتقدم مقاصد الدين على مقاصد الدنيا[323]. ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع[324]. لكنه يؤكد على منطق المصالح، فالأصل في المنافع الإباحة وفي المضارّ التحريم[325].

---

[317]-تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي: جمع الجوامع في أصول الفقه، علق عليه ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم (منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1424هـ/2003) ص 13.

[318]-السابق، ص 110.

[319]-أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسيني التلمساني: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ويليه كتاب مثارات الغلط في الأدلة، دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس (المكتبة المكية، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ/1998م) ص 700-705.

[320]السابق، ص 701.

[321]-السابق: كتاب مثارات الغلط في الأدلة.

[322]-أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1400هـ، دون رقم الطبعة) 515/1.

[323]-السابق، نفسه.

[324]-السابق، 110/1، 487.

18-الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي) ت 790 هـ، مالكي:

18-أ: الموافقات في أصول الشريعة:

آخر مرحلة من مراحل تطور الصيغة المشتركة حتى العصر الحديث. وفيها يتم التنظير الأساسي للمقاصد حتى الفترة المعاصرة. وبالتالي فهي مرحلة أساسية من مراحل تطور الصيغة المشتركة. ورغم أن المقاصد هي العلل البعيدة للشريعة في هذه الصياغة فإنها لعبت دور المبرر للأحكام مع تقديم دور النصّ على المصالح، وبناء المقاصد كلها على أصل الدين، واعتبار أن غاية الغايات وأصل الأصول هو العبادة، وإجازة إسقاط حق الآدمي مقابل حق الله.

-الصيغة المشتركة عند الشاطبي:

"**الحُكم**" هو المركّب الجامع للحقوق والمقاصد عن الشاطبي، كما كانت "**المصلحة**" هي المركب الجامع لهما عند الطوفي. فكل حكم لا يخلو من حق لله وحق للآدمي[326]. كما أن الأحكام تستهدف المقاصد (مقاصد الشارع ومقاصد المكلَّف) كما يدل استقراؤها[327]. وبالتالي هناك ترادف مبدئي بين الحق والمقصد. المقصد قد يُبنَى على الحق حين يستهدف تقريره وصونه، وقد يحدد ويشرّع الحق من الأصل. وفي صياغة الشاطبي تنتظم العلاقة بين الحق والمقصد على الصورة الثانية: أي أن المقصد يحدد الحق لا يقرره، وبالتالي فللمقصد الأولوية على الحق.

وتشكّلت هذه العلاقة للأسباب التالية:

1-عودة مركّب الحق الحلولي للظهور بشكل مباشر[328].

2-عدم وجود حقوق خالصة للإنسان من الأصل[329].

3-تعريف المباح على أساس وضعي[330].

4-نفي التحسين والتقبيح العقليين[331].

---

[325]-السابق، 487/1.

[326]-**"كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى... كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلًا وإما آجلًا، بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241.

[327]-**"والمعتمَد هو أنا استقرينا من الشريعة أنها إنما وُضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره"** السابق، ص 4.

[328]-**"كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى... كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلًا وإما آجلًا، بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241.

[329]-**"والأفعال بالنسبة إلى حق الله أو حق الآدمي ثلاثة أقسام أحدها ما هو حق لله خالصًا... والثاني ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد والمغلب فيه حق الله... والثالث ما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو المغلب"** السابق، ص 242-243.

[330]-**"وأما سائر الأقسام- وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف- فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره، فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره، ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض وقد لا يكون؟"** السابق، ص 130.

[331]-**"الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أو تروك متماثلة عقلاً بالنسبة إلى ما يقصد بها، إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة، وتعيين الآخر للمفسدة، فقد بين الوجه الذي منه تحصل المصلحة، فأمر به، أو أذن فيه، وبين الوجه الذي به تحصل المفسدة، فنهى عنه، رحمةً بالعباد"** السابق، ص 253، كذلك: ص 283، 286.

5-بناء المقاصد كلها على أصل الدين[332].

6-اعتبار أن غاية الغايات وأصل الأصول هو العبادة[333].

7-إجازة إسقاط حق الآدمي عكس حق الله[334].

-<u>تطور بنية المقاصد في الصيغة المشتركة:</u>

صاغ الشاطبي المقاصد في سياق الصيغة المشتركة في تصوُّر ثنائي: مقاصد الشارع، مقاصد المكلَّف. ثم صاغ مقاصد الشارع في تصوُّر رباعي المستويات: المستوى **الأول:** المقاصد نفسها طبقًا لقسمتها التقليدية إلى ضرورات وحاجيات وتحسينيات (وضع الشريعة ابتداءً)[335]. والمستويات الثلاثة الأخرى جهات وَضْع هذه المقاصد: فهي من جهة **أُولَى** موضوعة للأفهام أو للإفهام[336] (وضع الشريعة للأفهام)، أي لفهمها بالنسبة لأبسط العقول والإدراكات[337]. وهي من جهة **ثانية** موضوعة في حدود القدرة (وضع الشريعة للتكليف)[338]. وهي من جهة **ثالثة** موضوعة لامتثال المكلَّف ضد دواعي الهَوى (وضع الشريعة للامتثال)[339].

ويأتي المستوى الرابع (وضع الشريعة للامتثال) في المرتبة الأخيرة ليربط مقاصد الشارع بقاصد المكلف: حيث تعتبر مقاصد المكلف هي النية[340]. والنية نيةُ الامتثال، أي: استجابة للوضع أو المستوى الأخير من مقاصد الشارع.

إذن فعلاقة مقاصد المكلف بمقاصد الشارع علاقة الفرع بالأصل، وعلاقة رد الفعل السلبي بالفعل الإيجابي. والسبب الأساسي في تشكّل هذه العلاقة هو عدم وجود تصور عن الحق الخالص للإنسان والقسمة الثلاثية لأنواع الحق من جهة، ومن جهة ثانية عدم وجود تصور عن الحق الطبيعي الأصلي غير الممنوح؛ لأن وجود الحق الطبيعي كان

---

[332]-**"فإنا إذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما، ثم النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال"** السابق، ص 228. **"فلو عدم الدين عدم الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف (النفس) لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش"** السابق، ص 14.

[333]-السابق، ص 129.

[334]-**"كل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للمكلف على حال، وأما ما كان من حق العبد في نفسه فله فيه الخيرة"** السابق، ص 284.

[335]-السابق، ص 7.

[336]-**"شرط المكلف الفهم عند المحققين"** جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: <u>منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل</u>، سبق ذكره، ص 31، كذلك: حسن حنفي: <u>من النص إلى الواقع</u>، سبق ذكره، 500/2.

[337]- أبو إسحاق الشاطبى: <u>الموافقات في أصول الشريعة</u>، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 49.

[338]-السابق، ص 82.

[339]-السابق، ص 128.

[340]-السابق، ص 246، كذلك: حسن حنفي: <u>من النص إلى الواقع</u>، سبق ذكره، 517/2.

سيؤدي تلقائيًا إلى تقدم الحق على المقصد وتأسيس الثاني على الأول، وكان سيقوم الاستقلال بين نوعي المقاصد، وكانت ستشتمل مقاصد المكلف على حقوقه وإرادته الأصلية[341].

ولأن المقاصد سابقة على الحقوق ومُحدِّدة لها، فقد ترتبت المقاصد ترتيبًا رأسيًا يحتل أصل الدين منه موضع القمة في الأولويات والأساس في البناء، تليه النفس، ثم يليها العقل والنسل والمال دون ترتيب بين الثلاثة الأواخر[342]. فالدِّين هو المقصد الأساسي للدِّين، وهو دَوْر لم يلحظه صاحب "الموافقات" في خضم الانشغال بالتنظير وإعادة البناء.

وتنقسم المقاصد إلى أصلية وتابعة: أي المقاصد التي لا حظّ فيها للمكلف، والمقاصد التي روعِيَ فيها حظه[343]. والملاحَظ في المقاصد التابعة أنها ليست حقوقًا، بل يحصل بمقتضاها المكلف على ما جُبل عليه من شهوات واستمتاع بالمباحات[344]. ومن هنا تتضح نظرة الشاطبي للمكلف من حيث كونه كائنًا بلا حقوق أصلية تغلب عليه البيولوجيا[345].

ويحدد الشاطبي خطوات منهج لاستنباط المقاصد من الشريعة، وليس من الطبيعة[346]. وهو ما يؤكد دور المقاصد التأسيسي بالنسبة للحقوق.

– تطور نظرية الحق في الصيغة المشتركة:

تتشابه نظرية الحق في الصيغة المشتركة عند كل من العز بن عبد السلام والشاطبي في أن كلاً منهما يحذف الحق الآدمي الخالص من أنواع الحق. فالحقوق من حيث القسمة على طرفَي الحق ثلاثة: حق خالص لله، حقوق مختلطة

---

[341]-**"والأفعال بالنسبة إلى حق الله أو حق الآدمي ثلاثة أقسام أحدها ما هو حق لله خالصًا... والثاني ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد والمغلب فيه حق الله... والثالث ما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو المغلب"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 242-243.

[342]-**"فإنا إذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما، ثم النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال"** السابق، ص 228. **"فلو عدم الدين عدم الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف (النفس) لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش"** السابق، ص 14.

[343]-السابق، ص 134-136.

[344]-**"وأما المقاصد التابعة فهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات"** السابق، ص 136.

[345]-"(إن) **حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدنيا والدين إنما يصلح ويستمر بدواعٍ من قبل (الإنسان) تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره، فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسه الجوع أو العطش، ليحركه ذلك الباعث... وكذلك خلق له الشهوة إلى النساء، لتحركه إلى اكتساب الأسباب الموصلة إليها، وكذلك خلق له الاستضرار بالحر والبرد والطوارق العارضة، فكان ذلك داعية إلى اكتساب اللباس والمسكن... فأخذ (المكلف) في استعمال الأمور الموصلة إلى تلك الأغراض، ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك وحده، لضعفه عن مقاومة هذه الأمور، فطلب (التعاون) بغيره، فصار يسعى في (نفع) نفسه واستقامة حاله بنفع غيره، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع، وإن كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه"** السابق، ص 136-137.

[346]-

1. **مجرد الأمر والنهي الابتدائي الصريح.**
2. **اعتبار علل الأمر والنهي.**
3. **معرفة أن للشارع مقاصدَ أصليةً ومقاصدَ تابعةً.**

-السابق، ص 298-301.

يغلب فيها حق الله، حقوق مختلطة يغلب فيها حق الآدمي[347]. وإنْ كان–من الناحية التطبيقية–لا يوجد حكمٌ خالٍ من الحقّين معًا، وهو ما يسمح بوجود مركّب الحق الحلولي رغم وجود حقّ خالص لله في الصياغة النظرية[348].

–قضية التعليل عند الشاطبي:

تطورت قضية التعليل لدى الشاطبي لتطرح بعدًا نقديًا هامًا: فالشاطبي ينقد المبطلين لتعليل الأحكام الشرعية (الرازي خاصةً)، وأنهم لما اضطروا في علم الأصول إلى التعليل لإقامة القياس حصروا العلة في علة القياس[349]. لكن الشاطبي لا يتوسع في نقد هذه الظاهرة وتمثلاتها المختلفة [350]. والواقع أنها ظاهرة شاملة للعلم وذات ارتباط بنظريتي الحق والمقاصد[351].

رغم ذلك وقع **التناقض** لدى الشاطبي بوضوح في تطبيقه للتعليل: فلا يمكن أن يكون الدين علة ومعلولاً في الوقت نفسه، لا يمكن أن تكون للدين مقاصد (إذن هو معلول تلك المقاصدِ) وأن يكون الدين نفسه أصل هذه المقاصد وعليه تتأسس (إذن فهو علة تلك المقاصدِ).

18–ب: الاعتصام:

يطرح أبعادًا من الصيغة المشتركة: فهو يؤكد على عدم وجود حق خالص للإنسان، واجتماع حق الله وحق العبد في المظانّ التي يُعتقد فيها انفراد حق العبد[352]. كما يؤكد على ضرورة تقديم الشرع على العقل وعدم تحكيم العقل بإطلاق[353].

---

[347]-السابق، ص 242-243.

[348]-السابق، ص 241.

[349]-**"وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فسادًا... وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة ألبتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين... والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي، ولا غيره"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة: سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 4.

[350]-**"ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة"** السابق، نفسه.

[351]-هذا الباب: الفصل الثالث-ثانيًا: ظاهرة التشكل الصوري الزائف، ص 114-118.

[352]-أبو إسحاق الشاطبي: الاعتصام، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (مكتبة التوحيد، دون بيانات أخرى)، 2/182-183.

[353]-السابق، 3/ 403.

19_ الزركشي (بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله) ت 794 هـ، شافعي:

19–أ: البحر المحيط في أصول الفقه:

تغيب الصيغة المشتركة. لكن تظهر نظرية الحق في شكل تطبيقي نظرًا لاستقرارها وضعف التجديد [354]. وتظهر نظرية المقاصد في شكلها لدى الرازي والبيضاوي ودورها المحدود في الطرق الدالة على العلية[355]. ويعد ذلك تراجعًا لنظرية الحق. على أن موقفه من التعليل واضح وإيجابي[356].

19–ب: المنثور في القواعد:

تغيب الصيغة المشتركة. لكن تظهر نظرية الحق في شكل تطبيقي[357]. ويظهر الإقرار بجواز إسقاط حقوق الله بخلاف حقوق الآدميين[358].

[354]-بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، سبق ذكره، 1/409-410.

[355]-السابق، 5/208.

[356]-السابق، 5/122، 124.

[357]-بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: المنثور في القواعد، حققه: تيسير فائق أحمد محمود، وراجعه: عبد الستار أبو غدة (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط1، 1402هـ/1982م) 2/54-60.

[358]-السابق، ص 59.

سابعًا: النكوص الثالث لنظرية الحق: (من أوائل القرن التاسع حتى أواخر الرابع عشر هـ)

هو النكوص الأطول لنظرية الحق. ويمتدّ لستة قرون تتزامن تقريبًا مع فترة نكوص الحضارة الإسلامية عمومًا. وينتهي في أواخر القرن الرابع عشر الهجري، لتعود بعد ذلك نظرية الحق للتطور متزامنة مع نهضة العالم الإسلامي النسبية.

ويشهد هذا النكوص ظاهرتين:

1-ارتفاع نسبي في بدايته مقارنةً مع بقيته: وذلك لظهور نظرية الحق في أوائل القرن العاشر عند الكراماستي (ت 906 هـ)، وهو ظهور تقليدي للنظرية بدون الصيغة المشتركة، وبدون تطوير أو نقد.

2-بروز دور الشيعة تدريجيًا: سيطر السنة من مختلف المدارس الكلامية والفقهية على معظم تاريخ علم الأصول حتى نهاية القرن التاسع الهجري، غير أن القرون من العاشر إلى الخامس عشر الهجري شهدت صعودًا لدور الشيعة في أصول الفقه. ويدل على ذلك كثرة المؤلفات الشيعية الزيدية والإمامية. ويتزامن القرن العاشر الهجري مع القرن السادس عشر الميلادي، حيث تحولت فارس في عهد إسماعيل الصفوي (892-930)هـ/ (1487-1534)م (بدأ حكمه وتأسيسه للدولة الصفوية عام 1501م) إلى المذهب الشيعي الإمامي الاثنا عشري وصار للشيعة دولة مستقلة عن الخلافة العثمانية. مما يدل على تأثير عنصر القومية العرقية والمذهبية على تطور العلم والنظرية.

1-ابن اللحام (أبو الحسن علاء الدين علي بن عباس البعلي الحنبلي)، ت 803 هـ، حنبلي: القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية:

تختفي الصيغة المشتركة ونظريتا المقاصد والحق. ويظهر التقليد والعرض المقارن الموسوعي. ففي قاعدة حكم الأعيان المنتفع بها قبل الشرع يذكر الآراء المختلفة للحنابلة والمعتزلة والأشاعرة دون ترجيح أو أصالة في الرأي[359]. وكذلك يعدّد الآراء المختلفة بشكل موسوعي في مفهوم الغاية[360].

2-ابن همام الدين الإسكندري الحنفي، ت 861 هـ، حنفي: التحرير في أصول الفقه:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو الأهلية أو الصيغة المشتركة[361].

[359]-أبو الحسن علاء الدين علي بن عباس البعلي بن اللحام الحنبلي: القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، تحقيق وتصحيح: محمد حامد الفقي (مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، مصر، 1375هـ/1956م) ص 107-110،

[360]-السابق، ص 289.

[361]- ابن همام الدين الإسكندري الحنفي: التحرير في أصول الفقه (مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، مصر، 1351 هـ).

3–الكراماستي (يوسف بن حسين) ت بين 899–906 هـ، حنفي: الوجيز في أصول الفقه:

تظهر نظرية الحق التقليدية ذات الأنواع الأربعة للحقوق بوضوح دون الصيغة المشتركة[362]. كما تظهر المقاصد بشكل تطبيقي[363]. وتظهر كذلك نظرية الأهلية في شكلها التقليدي[364].

4–السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر)، ت 911 هـ، شافعي:

4–أ: الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية:

تظهر نظرية الحق في شكل تطبيقي دون تنظير[365]. كما يجوّز إسقاط حقوق الله في مقابل حقوق الآدميين في بعض الحالات[366].

4–ب: رسالة في أصول الفقه:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو الأهلية أو الصيغة المشتركة. ويظهر المفهوم الوضعي للإباحة[367]. ذلك، رغم أن الصل في المنفعة الحل والمضرة التحريم[368]. وتُبحَث العلة بحثًا صوريًا باعتبارها الحد الأوسط في القياس[369].

5–صارم الدين الوزير (إبراهيم بن الهادي) ت 914 هـ، زيدي: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، وأعلام الأمة المحمدية:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو الأهلية أو الصيغة المشتركة. لكنه يعرض لنظرية المقاصد في صياغتها الموروثة منذ الرازي والبيضاوي وكأن التجديد في مرحلة الصيغة المشتركة لم يكن[370]. ويظهر موقف إيجابي من مبدأ الحسن والقبح العقليين[371]. ولهذا يمكن تأويل تعريفه للمباح على أساس كونه تعريفًا طبيعيًا[372].

---

[362]-يوسف بن حسين الكراماستي: الوجيز في أصول الفقه، تحقيق: السيد عبد اللطيف كساب (دار الهدى للطباعة، القاهرة، مصر، 1404هـ/1984م) ص 101.

[363]-السابق، ص 90.

[364]-السابق، ص 104-120.

[365]-عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ص 118، 156، 255، 335.

[366]-**"بل تُقدم حقوق الآدمي وتؤخر حقوق الله تعالى ما دام حيًا"** السابق، 335.

[367] - عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: رسالة في أصول الفقه، في: مجموع رسائل في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 72.

[368] -السابق، ص 77.

[369] -السابق، ص 76.

[370]-صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، ص 257-259.

[371]-السابق، ص 296.

[372]-السابق، ص 103-104.

6-زكريا الأنصاري (بن محمد) ت 926 هـ، شافعي: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة:

يعرف الحق تعريفًا يقصُر عن معناه القيمي في استعمالات الأصوليين[373]. كما يعرف الحسَن والقبيح بما يوضح إبطاله للتحسين والتقبيح العقليين[374]. ويعرف المباح تعريفًا وضعيًا[375]. ويبطل الاستحسان[376].

7-ابن شهيدتاني (جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين) ت 1011 هـ، إمامي: معالم الدين وملاذ المجتهدين:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو المقاصد أو الأهلية أو الصيغة المشتركة. وهو يعلل الشرع بالمصلحة: فحكمة الشارع تقضي بأنَّ خلْق الإنسان كان لنفع الإنسان؛ لأن الحكمة الإلهية تتنافى مع العبث ومع الضرر، كما أن الغنيّ عن العالمين لا يخلق لنفعه الخاصّ، فالله خلق الدنيا لمصلحة الإنسان. لكن الاستدلال يتخذ مسارً مختلفًا عن المألوف: فمصالح الدنيا ليست حقيقية لأنها في الواقع دفْعٌ للآلام، فلا بد من أن يكون خلْق الإنسان لمصلحة حقيقية هي المنفعة الأخروية[377]. وهكذا تنتهي قضية التعليل بالمصالح إلى تعليل الدين بالجزاء الأخروي، وهو تحصيل حاصل.

ومما يتعلق بقضية التعليل بحثه لمفهوم الغاية: وهو يدرس الغاية على المستوى المنطقي واللغوي دون توسيع المبحث ليشمل علة الشريعة[378]. ومما يتعلق بقضية الحقوق والمصلحة معنى الوجوب: فمُخالِف الأمر يُذم لمخالفة أمر سيده، وليس للإضرار بالمصالح العامة أو الخاصة أو الحقوق[379].

8- شيخي زاده (عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي) ت 1078 هـ، حنفي: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر:

رغم كونه شرحًا، فإنه يتعرض لمفهوم الحق[380]. وهو تعريف يحيط بالمعنيين الوجودي والمعرفي فقط.

---

[373]-**"الحق: هو الله تعالى، والحُكم المطابق للواقع، يُطلَق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك"** زكريا بن محمد الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، حقق النص وقدم له: مازن مبارك (مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1411هـ/1991م) ص 75.

[374]-**"الحسَن: ما لم ينه عنه شرعًا، القبيح: ما نهي عنه شرعًا"** السابق، ص 77.

[375]-**"الجائز: ما شرع فعله وتركه على السواء... ويرادف الجائز: المباح والحلال"** السابق، ص 75.

[376]-**"وليس** (أي: الاستحسان) **بحجَة"** السابق، ص 82.

[377]-جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدتاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين (المكتبة الإسلامية بطهران، إيران، دون بيانات أخرى) ص 20-21.

[378]-السابق، ص 84.

[379]-**"إنا نقطع بأن السيد إذا قال لعبدٍ افعلْ كذا، فلم يفعلْ عُدّ عاصيًا، وذمُّه العقلاءُ معللين حسن ذمه بمجرد تركه للامتثال"** السابق، ص 30.

[380]-**"والحقوق جمع حق، وهو خلاف الباطل، وهو مصدر حقَّ الشيء من باب ضرب وقتل إذا وجب وثبت، ولهذا يقال لمرافق الدار حقوقها"** عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي شيخي زاده: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، تحقيق وخرج آياته وأحاديثه: خليل عمران المنصور (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1419هـ/1998م، دون رقم الطبعة) 128/3.

9–الصنعاني (محمد بن إسماعيل) ت 1182 هـ، زيدي: إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد:

تصلبتْ شرايين العلم في عصر النكوص الثالث لنظرية الحق، وعصر النكوص الأكبر للحضارة الإسلامية. والمصنف محاولة لضخ دماء الاجتهاد مرة أخرى لإنعاش العلم والحضارة. ورغم ذلك فهو يخلو من نظرية الحق ونظرية المقاصد رغم كونهما من أسس الاجتهاد[381]. وربما كانت الأولوية لمواجهة التقليد بتأكيد حقيقة أن المحْدَثين ليسوا أقل شأنًا من القدماء في العلم[382]. ويتم الربط بين الشريعة والمصلحة[383].

10–الشوكاني (محمد بن علي) ت 1255 هـ، زيدي، مجتهد حرّ: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو الأهلية أو الصيغة المشتركة. ويعرض لنظرية المقاصد كما عرضها الرازي والبيضاوي فيظهر مفهوم "المناسِب" وقسمة المقاصد إلى حقيقي وإقناعي على سبيل الوراثة النظرية. كما تلعب المقاصد دورًا محدودًا عُرف عند الرازي والبيضاوي ومن تبعهما في المسلك السادس من مسالك العلة[384]. لكن التجديد يبدو خافتًا في إضافة مقصد سادس هو حفظ الأعراض[385]. ويظهر عدم التسليم بمبدأ الحسن والقبح العقليين من جهة ترتب الثواب والعقاب عليهما[386]. كما تظهر الإباحة اللا طبيعية واللا وضعية في صورة محايدة، رغم ما في هذه الصياغة من الالتجاء إلى الجزاء في مقابل المصدر[387].

11–مرتضى الأنصاري (محمد بن أمين) ت 1281 هـ، إمامي: فرائد الأصول:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو المقاصد الأهلية أو الصيغة المشتركة. لكن نظرية الحق ونظرية المقاصد حاضرتان في التطبيقات الجزئية[388].

---

[381]-أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج2، القسم الخامس: الاجتهاد، ص 75.

[382]-محمد بن إسماعيل الصنعاني: إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد (الدار السلفية، الكويت، 1405هـ، بدون رقم الطبعة): **الفصل الثالث: في مناقشة القول باستحالة الاجتهاد:** 84-87، الفصل السادس: **في بيان أنه لا فرق بين المتقدمين والمتأخرين إلا بكثرة الوسائط وقلتها:** 105-107، **عدم جواز التقليد على العالِم:** 153.

[383]-**"لا يقدم أحد على فعل من الأفعال أو ترك من التروك إلا بعد اعتقاده عن علم أو ظن أن هذا الفعل ترك أو فعل لما يترتب عليه فائدة دينية أو دنيوية من جلب نفع أو دفع ضرر"** السابق، ص 147.

[384]-محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق وتعليق: أبو حفص سامي بن العربي الأثري، قدم له: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، وسعد بن ناصر الشثري (دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1421هـ/2000م) 2/896-908.

[385]-السابق، 2/901.

[386]- **"وأما إدراكه لكون ذلك الفعل الحسن متعلقًا للثواب وكون ذلك الفعل القبيح متعلقًا للعقاب فغير مسلم، وغاية ما تدركه العقول أن هذا الفعل الحسن يمدح فاعله وهذا الفعل القبيح يذم فاعله، ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقًا للثواب والعقاب. ومما يستدل به على هذه المسألة في الجملة قوله سبحانه { وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا } وقوله { ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى } وقوله { لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل }"** السابق، 1/83.

[387]-**"المباح ما لا يُمدح على فعله ولا على تركه"** السابق، 1/70.

[388]-محمد بن أمين مرتضى الأنصاري: فرائد الأصول، إعداد وتحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم (مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، ط1، 1419هـ) 1/66-2/137-4/30-31.

12–محمد كاظم الخراساني، ت 1329 هـ، إمامي: كفاية الأصول:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو المقاصد أو الأهلية أو الصيغة المشتركة. وعلة الشرع إقامة الحجة على الناس يوم القيامة[389]. ولهذا فالتجرّي يوجب العقوبة لمخالفة الأمر وليس للجور على الحقوق، مما يكشف ضعف حضور مبدأ الحق وقوة حضور مبدأ الأمر في المقابل[390]. ولهذا أيضًا فإن نفي التعذيب قبل بعث الرسل منّة من الله على الإنسان مع استحقاق الإنسان للتعذيب، رغم أن إحقاق الحق ليس منة، ولا يمكن أن يُقصد به أن الجزاء واقع قبل الرسل بحجة تحسين وتقبيح العقل؛ لأن التجرّي يوجب العقوبة بسبب العصيان لا التعدي على الحقوق المستنبطة عقلاً[391]. وكذلك نفي الضرر منّة من الله على الأمّة[392]. وفي بحث مفهوم "الغاية" يناقش مسألة ارتفاع الحكم عما بعدها، وهل هي داخلة في المغيَّى أم لا[393]. فهو بحث لغوي منطقي فقهي لا يرقى أن يكون سؤالاً فلسفيًا سأله الأصوليون من قبل حول غاية الشريعة ذاتها.

13–محمد رضا المظفّر، ت 1343 هـ، إمامي: أصول الفقه:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو المقاصد أو الأهلية أو الصيغة المشتركة. وهو ينم عن ميل واضح للتنظير في التفرقة للمرة الأولى في تاريخ العلم ربما بين العقل النظري المعرفي والعقل العملي الأخلاقي في مناقشة قضية الحسن والقبح العقليين[394].

والموقف السلبي بيّن إزاء قضية التحسين والتقبيح العقليين: فهو يبني القياس على تحسين العقل وتقبيحه، ويعدد أسباب حكم العقل بالتحسين أو التقبيح[395]. ثم ينقد رأي الأشاعرة المضادّ، على أساس أن الأشاعرة أخذوا بالقياس من جهة، ولم

---

[389]-**"إن قلتَ: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل، وإنزال الكتب، والوعظ والإنذار، قلتُ: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته...، وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته... كي لا يكون للناس على الله حجة"** محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، مع حواشي المحقق الميرزا أبي الحسين المشكيني، تحقيق: سامي الخفاجي (انتشارات لقمان، قم، إيران، ط1، 1417هـ) 64/3-65.

[390]-**"لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته** (أي: المتجرّي) **وذمه على تجريه، وهتكه لحرمه مولاه، وخروجه عن رسوم عبوديته، وكونه بصدد الطغيان، وعزمه على العصيان"** السابق، 47/3.

[391]-**"نفي التعذيب-قبل إتمام الحجة ببعث الرسل-لعله كان منّة منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك (أي: للتعذيب)"** السابق، 26/4-27.

[392]-**"فإن نفيه** (أي: الضرر في قاعدة نفي الضرر) **يكون للمنّة على الأمّة"** السابق، 371/4.

[393]-السابق، 324/2-329.

[394]-محمد رضا المظفر: أصول الفقه (مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط2، 1410هـ/1990م) 192/1.

[395]- بناء القياس على الحسن والقبح العقليين: السابق، 185/1

-أسباب حكم العقل بالتحسين أو التقبيح:

1. **كمال أو نقص النفس بالشيء.**
2. **ملاءمة الشيء للنفع والمصلحة أو عدمها (وخاصةً المصلحة العامة).**
3. **الأخلاق.**
4. **الانفعال النفساني.**
5. **العادة والعرف.**

-السابق، 194/1.

يأخذوا بتحسين العقل وتقبيحه من جهة أخرى، وهو تناقض–في نظر صاحب المصنف–لانبناء القياس على هذا المبدأ[396]. وبالتالي يرفض المظفر القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع[397]. وهو موقف يقطع الطريق على نظرية الحق.

14–محمد علي الكاظمي الخراساني، ت 1365 هـ، إمامي: فوائد الأصول:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو المقاصد أو الأهلية أو الصيغة المشتركة. لكنه يتعرض بشكل تطبيقي إلى نظرية الحق ونظرية المقاصد: فيرتب المقاصد في ترتيب رأسي يقدّم الدينَ على النفسِ، والنفسَ والنسلَ على ما سواهما[398]. ويقرّ بالتحسين والتقبيح العقليين[399].

15–آقا حسين البروجردي: ت 1380 هـ، إمامي:

15–أ: نهاية الأصول:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو المقاصد أو الأهلية أو الصيغة المشتركة. ويظهر المعنى الوجودي والمعنى المعرفي فقط لمفهوم الحقّ[400].

15–ب: تقريرات في أصول الفقه:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو المقاصد أو الأهلية أو الصيغة المشتركة. وينفي أن تبنى الشرائع على المصالح أو على التحسين والتقبيح العقليين وإنما على الأمر[401].

16–علي عبد الرازق، ت 1386 هـ، مجتهد حرّ: الإجماع في الشريعة الإسلامية:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو المقاصد أو الأهلية أو الصيغة المشتركة، فالمصنف لا يخرج عن موضوع الإجماع بشكل مدرسيّ يغلب عليه منهج العرض والمقارنة[402].

---

[396]-السابق، 1/192-1/203.

[397]-السابق، 2/177-178.

[398]-محمد علي الكاظمي الخراساني: فوائد الأصول، من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين وخاتم الأصوليين الميرزا محمد حسين الغروي النائيني قدس سره العالي المتوفى سنة 1355 هـ (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، طُبع بين 1404 و1409هـ، دون رقم الطبعة) 1/335.

[399]-السابق، 3/57-62.

[400]-**"فإن الحقيقة من حَقَّ بمعنى ثبتَ"** حسين علي منتظري: نهاية الأصول، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده) (مطبعة الحكمة، قم، إيران، 1410، دون رقم الطبعة) ص 291،25.

[401]-**"ما يحكم العقل باستحقاق العبد العقوبة به إنما هو القبح الناشئ عن صدور عنوان مخالفة المولى، والخروج عن رسوم العبودية، لا القبح الذي لا يكون للشيء الناشئ عن كونه ذا مفسدة مع قطع النظر عن تعلق النهي"** علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده) (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، دون بيانات أخرى) ص 220.

[402]-علي عبد الرازق: الإجماع في الشريعة الإسلامية (دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، دون بيانات أخرى).

ثامنًا: استقلال حقوق الإنسان الطبيعية فَرْضًا: (أواخر القرن الرابع عشر هـ)

اشتملت نظرية الحق التقليدية خارج الصيغة المشتركة على حق إنساني خالص، لكنه لم يكن مستقلاً عن الحق الإلهي، فهو ممنوح من الشارع، كما لم يكن طبيعيًا لكونه ممنوحًا[403]. أما في مرحلة استقلال حقوق الإنسان الطبيعية فقد تم الاعتراف المبدئي بمصدر طبيعي للحق. ويعني استقلال هذه الحقوق **فرضًا** طرح فرض الاستقلال ذاته، دون أن يتم تفعيله أو الاعتبار الفعلي به، كطبيعة للحق الإنساني، أو الاعتراف بالمصدر الطبيعي لهذا الحق.

ويعني استقلال حقوق الإنسان الطبيعية **عمومًا** أن حقوق الآدمي في التصور الأصولي قد تستقل عن الشريعة من حيث المصدر، على الأقل في بعض أنواع الحقوق، رغم أنها ترتبط بها من حيث التقرير. الشريعة فقط تعترف بهذه الأنواع من الحقوق وتضمنها، لكنها لا تمنحها، وهو ما لم يتحقق تطبيقيًا في علم أصول الفقه، حتى في هذه المرحلة كما سلف. ولم يُعدَّ جواز إسقاط حقوق الله مقابل حق الآدمي في استقصاء مبدأ صحة الإسقاط في هذا الباب استقلالاً لحقوق الإنسان الطبيعية؛ نظرًا لعدم الاعتراف–رغم صحة الإسقاط–بحقوق طبيعية من حيث المصدر[404]. وغنيٌّ عن الذكر أن مرحلة الاستقلال تطرح شكلاً من الصيغة المشتركة للمقاصد والحق تظهر فيها حقوق خالصة للإنسان. وبرغم هذا لم تتأسس **المقاصد** على الحقوق الطبيعية؛ نظرًا لاعتبار الحقوق وسيلة إلى المقاصد، وعدم الاعتبار الشرعي بكل أنواع الحقوق ومنها نوع الحقوق الطبيعية.

---

[403]

-أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، سبق ذكره، 134/4.
-أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، سبق ذكره، 289/2-300.
-حسام الدين محمد بن محمد الأخسيكتي الحنفي: متن المُذهب في أصول المَذهب على المنتخب لولي الدين محمد صالح الفرفور، سبق ذكره،315/2-316.
-أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق سبق ذكره، 256/1 **"الفرق الثاني والعشرون: بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين".**
-أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول سبق ذكره، ص 80.
-جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي: المغني في أصول الفقه، تحقيق: محمد مظهر بقا سبق ذكره، ص 335-336.
-أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 111.
-أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية: إعلام الموقِّعين عن رب العالَمين، سبق ذكره، 202/2.
-يوسف بن حسين الكراماستي: الوجيز في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 101.

[404]

-من أمثلة جواز إسقاط حق الله مقابل حق الآدمي:
-آل تيمية: المسوّدة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 88.
-عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، سبق ذكره، 255/1، 335.
-ومن أمثلة جواز إسقاط حق الآدمي مقابل حق الله:
-أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية: إعلام الموقِّعين عن رب العالَمين، سبق ذكره، 202/2-203.

وتشتمل هذه المرحلة على أصولي واحد فقط هو **ابن عاشور (محمد الطاهر) ت 1393هـ/1973م، مالكي:**

1-مقاصد الشريعة الإسلامية:

المصنف مخصَّص لمبحث المقاصد. ويدرس علاقتها بالحقوق: فيحدد مراتب الحقوق طبقًا لمصادرها، ويجعل أولها "الحق الأصلي المستحَق بالتكوين وأصل الجبلّة"، وهو يعني الحق الطبيعي بمجرد الميلاد غير الممنوح، ثم يعدد بقية الحقوق[405].

والملاحظ أنه لم يقدم مفهومًا دقيقًا عن الحق في التنظير أو التطبيق، فهو يخلط في التنظير بين الحق وبين طريقة الانتفاع عمومًا[406]. ويُدخل في الحق ما ليس منه. وفي مراتب الحقوق يذكر "ما أُخذ بالغلبة والطغيان" وهو قد يكون باطلاً[407]. وقضية التعليل محسومة: فالشرائع هدفها إقامة نظام البشر[408]. والأحكام منوطة بعلل راجعة للصلاح العامّ للمجتمع والأفراد[409]. والحقوق في الصيغة المشتركة هنا مؤسَّسة على المقاصد ووسيلة لها؛ لأنها هي التي تحفظ المقاصد الشرعية، وتظهر هذه العلاقة في تعريف حقوق الله[410]. **ويبدو التناقض هنا:** فالحق الطبيعي لا بد أن يكون مستقلاً طبقًا لتعريفه، وما دام مستقلاً فلا يمكن أن يتأسس على المقاصد ويكون وسيلة لها، فيما يجوز العكس. ويبدو أن حل هذا التناقض في طرح ابن عاشور أن الحقوق الطبيعية التي عدها من أنواع الحقوق ليست معتبرة شرعًا بوصفها طبيعية ولأنها طبيعية، بالضبط كما ذكر الحق المجتلب بالغلبة والطغيان والذي لا يمكن شرعًا اعتباره[411].

2-حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح (حاشية ابن عاشور على كتاب "شرح تنقيح الفصول في الأصول" للقرافي):

---

[405]-مصادر الحق عند ابن عاشور:

1. **الحق الأصلي المستحق بالتكوين واصل الجبلّة: حقوق الإنسان الفطرية في التصرف في البدن والحواس والمشاعر، وحقه فيما تولّدَ عنه مثل حق الأمّ في طفلها إلى أن يميِّز.**
2. **ما كان قريبًا من السابق ولكن يخالفه بأن فيه شائبةً من تواضع اصطلح عليه نظام الجماعة أو الشريعة.**
3. **الاستحقاق ببذل الجهد والاجتهاد في حال المنافسة المشروعة.**
4. **ما أُخذ بالغلبة والطغيان.**
5. **ما استُحق بحق السبق الذي لم يصاحبه جهد.**
6. **ما استُحق عن طريق ترجيح مستحِق على عدد من مستحقي الشيء نفسه لتعذّر تمكين الجميع منه.**
7. **نوال الحق ببذل عِوض يُدفع إلى صاحب الحق إرضاءً له.**
8. **الميراث: انتقال الحق إلى أقرب المستحقين بالقرابة بعد انقراض صاحبه الأصلي.**
9. **المصادفة.**

-محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 423.

[406]-**"وحقوق الناس هي كيفيات انتفاعهم بما خلق الله في الأرض"** السابق، ص 421.

[407]-السابق، ص 423.

[408]-السابق، ص 192، 273.

[409]-السابق، ص 180.

[410]-**"المراد بها** (أي: حقوق الله) **حقوق الأمّة فيها تحصيل النفع العام أو الغالب، أو حق من يعجز عن حماية حقه، وهي حقوق أوصى الله بحمايتها وحمل الناس عليها، ولم يجعل لأحد من الناس إسقاطها، فهي الحقوق التي تحفظ المقاصد العامة للشريعة"** السابق، ص 416-417.

[411]-السابق، ص 423.

ترد فيه الآراء الأصيلة لابن عاشور في نظرية الحق ومفهومه: فيظهر مفهوم الحق أكثر وضوحًا وتنظيرًا منه في "مقاصد الشريعة الإسلامية". وهو تعريف وافٍ بمعانيه الثلاثة[412]. كما يعرّف : حق الله، وحق العباد[413].

وتبدو فيه **الصيغة المشتركة** بحيث تعد الضروريات من المقاصد حقوقَ الله، والحاجيات والتحسينيات حقوقَ الآدمي[414]. وطبقًا لتعريفه لكل من حق الله وحق الآدمي يتبين أن الضروريات هي الحقوق العامة وما سواها حقوق خاصة. ويبدو مناط الشريعة المصلحة العامة، فالغرض من تكليف الكفار ببعض الفروع حفظ أصول العالَم[415].

[412]-**"الحق هو الثابت الذي لا يُنكر لوضوح حجة أو تبين أهلية أو حاجة، فحقّ الله علينا اعترافنا له بما هو ثابت له من صفات الكمال وهو معنى العبادة... وحق العباد على العباد رعي مصالحهم لتبين احتياجهم، ثم يطلَق حق الله على امتثال أوامره لأنه أهل لأن يمتثَل وإن لم يكن له فيها أمر حاجة أو منفعة... فإن كان الذي أمر به أو نهى عنه لحفظ مصلحة خاصة بآحاد البشر سُمي ذلك حق العبد... وإن كان لحفظ مصلحة عامة أو مصلحة مَن لا يدفع عن نفسه كالميت والصغير... سُمي حق الله لأنه الموصِي بحفظه... بحيث لا يسقط أبدًا"** محمد الطاهر بن عاشور: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح (مطبعة النهضة، تونس، ط1، 1341هـ)، 1/111-112.

[413]-السابق، نفسه.

[414]-السابق، 1/112.

[415]-السابق، 1/186.

تاسعًا: النكوص الرابع لنظرية الحق: (من أواخر القرن الرابع عشر هـ إلى الآن)

تشهد هذه المرحلة صعودًا واضحًا لدور الشيعة الإمامية في العلم من ناحية **الكمّ**. ويبدو صعود دورهم من الناحية **الكيفية** قربَ نهايتها نظرًا لعودة تجديد ونقد نظريتي الحق والمقاصد ومفهوم الحق عند **المدرّسي** (1945-؟ م/1364-؟ هـ). ويغلب في هذه المرحلة التقليد والنقل عن المراجع المقدسين لدى الإمامية، رغم أنها المرحلة التي شهدت ثورة إيران الإسلامية. أو لهذا السبب عينه.

1-الكرباسي (محمد إبراهيم) ت 1396 هـ، إمامي: منهاج الأصول:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو المقاصد أو الأهلية أو الصيغة المشتركة. وهو يقر بمبدأ الحسن والقبح العقليين، لكنه لا يفعّله في الشريعة[416]. فلا تلازم بين تحسين العقل وتقبيحه من جهة وبين الحكم الشرعي والجزاء من جهة أخرى[417].

2-محمد باقر الصدر، ت 1400 هـ، إمامي:

2-أ: دروس في علم الأصول:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو المقاصد أو الأهلية أو الصيغة المشتركة. لكنه يقر بانبناء الشريعة على المصالح والمفاسد[418]. كما يرى أن أساس الحسن والقبح العقليين ليس المصلحة أو المفسدة بل الأخلاق[419]. وهو يقر بقدرة العقل على معرفة الخير والشر[420]. لكنه لا يربط بين التحسين والتقبيح العقليين وبين الأمر الشرعي[421].

2-ب: المعالم الجديدة للأصول:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو المقاصد أو الأهلية أو الصيغة المشتركة. ويعرف المباح على أساس وضعي[422].

416-محمد إبراهيم الكرباسي: منهاج الأصول، من إفادات المحقق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي (دار البلاغة، بيروت، لبنان، ط1، 1411هـ/1991م) 3/49-4/14-16.

417-السابق، 3/261-262-5/41.

418-محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول (دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1986م) 2-1/254.

419-السابق، 2-1/255-256.

420-السابق، 2-1/254-255.

421-السابق، 2-1/256-257.

422-**"الإباحة هي أن يفسح الشارع المجال للمكلف لكي يختار الموقف الذي يريده"** محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول (دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1410هـ/1989م، دون رقم الطبعة) ص 107.

2–ج: غاية الفكر في أصول الفقه:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو المقاصد أو الأهلية أو الصيغة المشتركة[423].

3–مصطفى الخميني، ت 1407 هـ، إمامي: تحريرات في الأصول:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو المقاصد أو الأهلية أو الصيغة المشتركة، ويأخذ موقفًا سلبيًا من قدرة العقل على التحسين والتقبيح[424]. كما يتخذ موقفًا مضادًا من لزوم الثواب والعقاب لتحسين العقل وتقبيحه لو توافرت له القدرة[425].

4–آية الله الخميني (روح الله الموسوي، الإمام) ت 1409 هـ، إمامي:

4–أ: بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو المقاصد أو الأهلية أو الصيغة المشتركة. لكنه يرى أن أصل قاعدة نفي الضرر هو سلطان رسول الله بوصفه حاكمًا سياسيًا وقاضيًا، وليس أصل الحق الطبيعي[426]. وتحضر نظرية الحق بشكل تطبيقي في حكم قاعدة نفي الضرر على قاعدة "السلطنة"[427]. وهي القاعدة التي تعني تسلط المالك على ملكه[428].

4–ب: مناهج الوصول إلى علم الأصول:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو المقاصد أو الأهلية أو الصيغة المشتركة. وينفي انبناء الشرع على المصلحة ويقر بانبنائه على الأمر[429].

4–ج: تنقيح الأصول:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو المقاصد أو الأهلية أو الصيغة المشتركة. وهو في مناقشته لمفهوم الغاية لا يوسع المبحث ليشمل تعليل الشرع[430].

---

[423]-محمد باقر الصدر: غاية الفكر في أصول الفقه (دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1408هـ/1988م، دون رقم الطبعة).

[424]-مصطفى الخميني: تحريرات في الأصول (مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قده)، مطبعة مؤسسة العروج، إيران، ط1، 1418هـ) 165/6.

[425]-السابق، 166/6.

[426]-روح الله الموسوي آية الله الخميني: بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر (مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قده)، مطبعة مؤسسة العروج، إيران، ط3، 1415هـ) ص 113-114.

[427]-السابق، ص 124.

[428]-محمد كاظم المصطفوي: مائة قاعدة فقهية، معنًى ومُدركًا وموردًا (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، إيران، ط3 "منقحة"، 1417هـ) ص 136.

[429]-روح الله الموسوي آية الله الخميني: مناهج الوصول إلى علم الأصول (مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قده)، مطبعة مؤسسة العروج، إيران، ط1، 1414هـ) ص 272-274.

5-أبو القاسم الموسوي الخوئي: ت 1412 هـ، إمامي: مصباح الأصول:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو المقاصد أو الأهلية أو الصيغة المشتركة. لكن تظهر نظرية الحق بشكل تطبيقي[431]. كما يقر بقدرة العقل على التحسين والتقبيح قبل ورود الشرع[432].

6-محمد الحسيني الروحاني، ت 1418 هـ، إمامي: منتقى الأصول:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو المقاصد أو الأهلية أو الصيغة المشتركة. وفي بحث مفهوم الغاية لا يتوسع ليبحث غاية التشريع عمومًا[433]. ويرى أن العقل يحسّن ويقبّح لكنه لا يوجب الثواب والعقاب[434]. وهو يقر بتبعية الشرع للمصالح والمفاسد النوعية غير الشخصية[435].

7-البطاشي (محمد بن شامس) ت 1420 هـ، إباضي: غاية المأمول في علم الفروع والأصول:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو المقاصد أو الأهلية أو الصيغة المشتركة. وحكم الأشياء كلها قبل ورود الشرائع الإباحة؛ فإن الأحكام إنما ثبتت بعد ورود الشرائع، وهو ما يبطل التحسين والتقبيح العقليين[436].

8-محمد تقي الحكيم: ت 1423 هـ، إمامي: الأصول العامة للفقه المقارن:

المصنف عرض لمذاهب أصول الفقه المختلفة دون إبداع غالبًا. يتعرض فقط لنظرية المقاصد في صياغتها عند الغزالي كمنهج لتقييم المصالح المرسلة في دورها المحدود[437]. كما يقسم المصالح المعتبرة إلى قسمين: قسم يدرك بالشرع، وقسم يدرك بالعقل[438]. ويقر بقدرة العقل على إدراك الشرع قبل بعثة الرسل، لكن التكليف لا يقع إلا بعد البعثة[439].

---

[430]-حسين التقوى الاشتهاردي: تنقيح الأصول، تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم العلامة الأفخم آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي الإمام الخميني (مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قده)، مطبعة مؤسسة العروج، إيران، ط1، 1418هـ) 2/313-317.

[431]-محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي: مصباح الأصول، تقرير أبحاث سماحة آية الله العظمى زعيم الحوزة العلمية وقطب رحى دراستها السيد أبي القاسم الخوئي (منشورات مكتبة الدواري، قم، إيران، ط5، 1417هـ) 2/198.

[432]-السابق، 3/34.

[433]-عبد الصاحب الحكيم: منتقى الأصول، تقريرًا لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني (مطبعة الهادي، قم، إيران، ط2، 1416هـ) 3/281-285.

[434]-السابق، 4/23-27.

[435]-السابق، 4/452.

[436]-محمد بن شامس البطاشي: غاية المأمول في علم الفروع والأصول (وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1404هـ/1984م، دون رقم الطبعة) 1/346.

[437]-محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن (مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1979م) ص 381-383.

[438]-السابق، ص 402.

[439]-السابق، ص 290-293.

9-محمد تقي المدرّسي (1364 هـ/1945 م-؟)، إمامي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده[440]:

لم يقم المدرسي رغم ما تمتع به من انفتاح على الفلسفة الغربية، وقدرة ملحوظة على التنظير، وانهمام بقضايا عملية ومعاصِرة بدور فارق من الناحية الكيفية. فهو لا يبتكر صيغة تركيبية جديدة من المقاصد والحقوق، ولا يؤسس المقاصد على الحقوق، بل يُعد عمله تراجعًا عن التقرير الواضح-الناقص برغم ذلك-الذي قدمه من قبل ابن عاشور (ت 1393 هـ) عن الحق الطبيعي. ولكن أهمية المدرسي تتمثل في العودة القوية لنظرية الحق إلى الظهور، وكذلك المقاصد، في صيغة مشتركة.

-بنية الصيغة المشتركة عند المدرسي:

بينما كانت **المصلحة** هي المركّب الجامع للمقاصد والحقوق عند الطوفي، وكان **الحُكم** هو المركب الجامع لهما عند الشاطبي، فإن **القيَم** هي المركب الجامع لهما عند المدرسي: فالقيم من جهة هي مقاصد الشريعة[441]. والقيم من جهة أخرى هي حقوق الله وحقوق الناس[442]. والقيمة العليا هي الإيمان[443]. والإيمان هو "تقبُّل الحقِ كله، والتسليم له طوعًا"[444]. ويرتهن بقيمة الإيمان ما يليها من قيم عالية كالحب والعدل والحياة[445]. وتتحدد القيم عن طريق النصّ، يليه العقل، تليه علاقة الهرميّة بين القيم ذاتها[446]. وللقيم مصدران: نزوع الإنسان الأصيل إلى تجاوز الجانب المادي منه إلى الروحاني، والاجتماع البشري[447].

وقيم الشريعة هي مقاصد الشريعة ومصالحها وروح الدين[448]. والقيمة تمنح الإنسان معايير التحسين والتقبيح[449]. والقيم نمطان: مقدس، ومشروع[450]. المقدس يتمثل في الإيمان والأخلاق والعبادة، والمشروع يتمثل في الحاجات والشهوات المادية. وبهذا يميز المدرسي بوضوح بين جانبين للإنسان: الروحاني والمادي.

---

[440]-نظرًا لأن كل أعلام الجزء التالي من هذه المرحلة أحياء حتى كتابة البحث، فإن المصادر سيتم ترتيبها بناءً على تاريخ الطبع، وليس تاريخ المولد، لأن التركيز على النصوص لا الشخوص.

[441]-محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 31/3.

[442]-السابق، 248/2.

[443]-السابق، 187/3.

[444]-السابق، نفسه.

[445]-السابق، نفسه.

[446]-السابق، 265/3-267.

[447]-السابق، 61/3، 79.

[448]-السابق، 31/3-32.

[449]-**"والقيمة هي إيمان (قناعة) الإنسان بأهداف مقدسة (أو مشروعة) تعطيه معايير للحكم على الأشياء والأفعال بالحسن والقبح أو بالأمر والنهي"** السابق، 41/3.

-المقاصد في الصيغة المشتركة:

المقاصد غايات التشريع العامة، ولهذا فهي قد تبطل ما يتعارض معها من التكاليف الشرعية[451]. وهي مستوى من مستويات تجلي الحقّ في الكون[452]. ولا يوجد حكم تشريعي غير مقرون بها[453].

-الحقّ في الصيغة المشتركة:

الحقّ هو قانون الخَلْق[454]. ويتجلى الحق في أربعة مستويات: قوانين الطبيعة، قوانين التاريخ، مقاصد الشريعة، شعائر الدين[455]. والحق يمكن استنباطه عقلاً: فالعقل يثق بذاته، ويؤمن بما يكتشفه، وكل حقيقة لها حقّ على الذات، فتُستنبط الحقوق[456]. وهكذا فالحق موضوعي لأنه يتعلق بالحقيقة الموضوعية[457]. وهكذا أيضًا ينتقل المدرسي من الحقيقة إلى الحق. وحقوق الله هي التي تتصل بالإيمان بالغيب، وحقوق الناس هي التي تتصل بالإيمان بالشهود[458].

-نقد الصيغة المشتركة عن المدرسي:

وقعت نظرية المدرسي في تناقضات مع مفهوم الحق الطبيعي في أصول الفقه:

1. لم يتم تأسيس المقاصد على الحقوق، بل جُعل التشريع حدًّا للحقوق الطبيعية[459].

---

[450]-**"وبما أن حقيقة القيمة ـ فيما يبدو لي ـ كونها هدف الإنسان فإن للإنسان نمطين من الغايات: المقدسة والمشروعة، فأما الغاية المقدسة فهي التي تعبّر عن عقل الإنسان المتطلّع إلى الغيب، وعن ضميره المغموس بحب الخير والفضيلة، وأسمى تجلياته عبادة الله الخالق الرازق المدبر سبحانه، وأما الغاية المشروعة، فهي الحاجات المادية التي لا تتنافى وتلك الغاية المقدسة، مثل حب الشهوات من النساء والبنين و.. و.."** السابق، 42/3.

[451]-السابق، 239/2.

[452]-**"انطلاقا من سنن الله في الإنسان والمجتمع والتاريخ، ومن إحاطته سبحانه علما بكل أبعاد كيانه، وضع الله له سننًا تشريعية سماها بالحكم، هي في حقيقتها من أبعاد سننه في الطبيعة.. وفي الإنسان، هذه الحكم هي الأخرى لا تتغير، وهذه الحكم هي خلفية أحكام الشريعة، حكمة احترام الإنسان (حرمة دمه، ماله، عرضه وكرامته)، حكمة الأمن والعدل والإحسان، حكمة نفي العصبيات الجاهلية، وإن أكرم الناس عند الله اتقاهم، حكمة الصلاة والزكاة"** السابق، 281/2-282.

[453]-السابق، 11/3، 30-31.

[454]-السابق، 278/2.

[455]-السابق، 278/2-283.

[456]-**"العقل يثق بذاته وتلك الثقة من حقائق ذاته، وحين يكشف حقيقة لا يرتاب في صحة كشفه، فيؤمن بها، ويعترف بوجودها، وحين يعترف بذلك، يشرع في بناء صرح الحقوق الموضوعية، فالسموات حقيقة، وعقلي يكشفها لي ويجعلني أطمئن إلى وجودها، وهنا اعترف بها وأومن بأنها حق، وكذلك الأرض وما فيها من جماد ونبات وأحياء وبشر، وأنظمة طبيعية ـ تدور الأرض على رحاها ـ كلها حقائق لا ريب فيها (لا أشك فيها بل تظمئن نفسي بها اطمئناناً كافياً) وبهذا الاطمئنان أعترف بها، وهنا نتساءل ماذا يعني الاعتراف بهذه الحقائق (وحسب التعبير القرآني الإيمان بها)؟ يعني: أن أحدّد موقعي منها باعتبارها قائمة وثابتة، ولها امتدادها وأثرها عليّ، فإذا آمنت بوجود الشمس فإني أعترف بأنها تشرق عليّ، وأنها تؤثر فيّ، وأنها ذات أنظمة تسير بها، وأنا شخصياً أتفاعل مع تلك الأنظمة (مثل قربها في الصيف وبعدها في الشتاء، وفائدة أشعتها حيناً وضررها حيناً آخر وهكذا..)، إن هذا الاعتراف يعتبر بذرة الحق في أرض القانون"** السابق، 334/3-335.

[457]-السابق، 335/3.

[458]-السابق، 248/2.

[459]-السابق، 239/2.

2. القيمة العليا هي الإيمان، وكان المفترَض أن تكون العدل أو الحياة؛ لأن الإيمان يتعلق بموضوع محدد، أي عقيدة معينة، فلا يمكن أن يُبنى الحق الطبيعي للبشرية على الإيمان بأحد المعتقدات[460].
3. ارتهان قيم العدل والحب والحياة بالإيمان، فتم رهن العام بالخاص.
4. استبدال الشريعة الإلهية بالقانون الطبيعي[461].
5. تراتب القيم من حيث المصدر يبدأ بالنص، مما يخلق تبعية الأخلاق للتشريع والنقل.
6. فهم الحقوق الطبيعية كأنما هي حاجات بيولوجية صرفة، أو تلخيصها في هذه الصورة[462].
7. تبديل الحق العملي (القيمي) إلى الحق الوجودي والحق المعرفي في استنباط الحقوق عقلاً، فقد استُنبط الحق في استنباط الحقوق عقلاً من العقل النظري لا العملي، والحق المستنبَط في النهاية ليس الاختصاص أو الملكية. ومنهج استنباط الحق لا يحدد كيفية التوصل عقلاً إلى الحقوق العملية، مما يترك تحديدها للشرع، فتصير ممنوحة لا طبيعية.
8. النظام المقترَح لتطوير التشريع يقوم على قيم التشريع الأساسية وهي محددة سلفًا بالنص (في تراتب القيم). كما يقوم على الإمامة أو ولاية الفقيه[463]. وهو منهج نقلي في جوهره يقوم على نَص الإله ونَص الإمام.

10-محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، (1354-؟)هـ، إمامي: المحكم في أصول الفقه:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو المقاصد أو الأهلية أو الصيغة المشتركة. لكنه يقبل القول بمبدأ المعتزلة في التحسين والتقبيح من حيث قدرة العقل عليهما. ولذلك الاعتقاد سببان: الرجوع للوجدان: فالوجدان الإنساني النقي من الهوى يتوصل إلى الأحكام الموضوعية بصدد الأفعال والأشياء، وامتناع صدور الإرادة عن غير داعٍ: فالشارع لم يشرع بغير دواعٍ تتعلق بالحسن والقبح[464].

ويعرّف المباح تعريفًا وضعيًا برغم ذلك[465].

11-علي الحسيني السيستاني (1349-؟)هـ، إمامي: الرافد في علم الأصول:

لا يتعرض بشكل مباشر لنظرية الحق أو المقاصد أو الأهلية أو الصيغة المشتركة. لكن نظرية الحق حاضرة بشكل تطبيقي في بحث القانون الوضعي[466]. كما تحضر في التفرقة بين الحق والمِلك[467].

---

[460]-وهي من أهم أزمات منطق الحق الطبيعي في أصول الفقه الإسلامي.

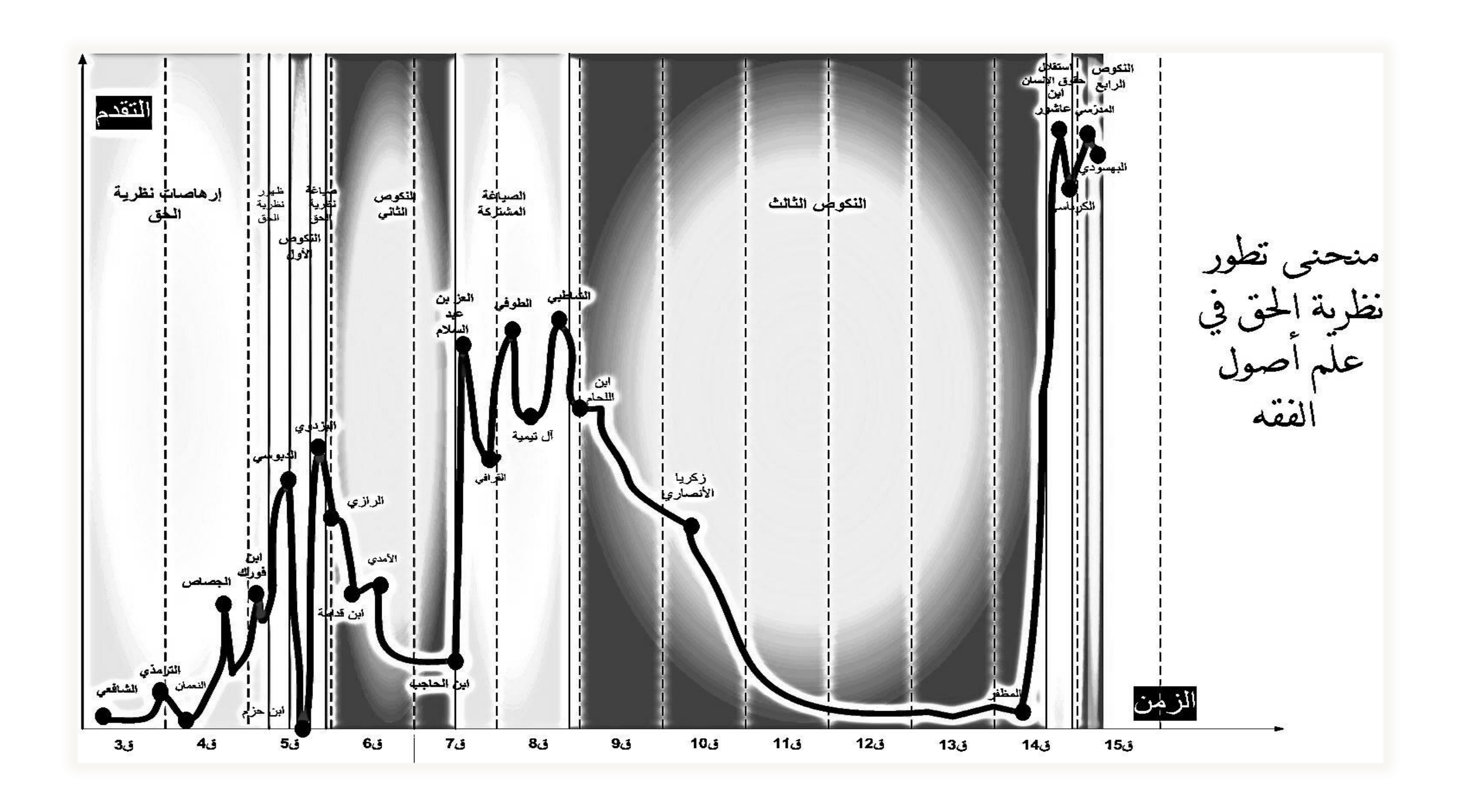
[461]-السابق، 243/2-244.

[462]-"**وهو تستمر حياته** (أي: الإنسان) **بالرزق والمأوى والصحة (الحقوق الطبيعية)**" السابق، 335/3.

[463]-السابق، 243/2.

[464]-محمد سعيد الطباطبائي الحكيم: المحكم في أصول الفقه (مؤسسة المنار، قم، إيران، ط1، 1414هـ/1994م) 163/2-165.

[465]-السابق، 20/1.



شكل توضيحي (1)

منحنى تطور نظرية الحق في علم أصول الفقه

(المساحات الداكنة: فترات النكوص)

---

[466]-**"وينقسم القانون الوضعي عدة تقسيمات، منها انقسامه للحق والحكم، فما هو الفارق بين الحق والحكم؟ فهل هما متغايران كما هو الصحيح أم متحدان كما ذهب إليه الأستاذ السيد الخوئي (قده)؟ فهذا البحث ليس من البحوث الفقهية بل هو من المبادئ التصورية لعلم الفقه، ونحن نطرحه في أبحاث علم الأصول لأنه من أقسام الاعتبار القانوني"** السيد منير السيد عدنان القطيفي: الرافد في علم الأصول، تقريرًا لأبحاث علي الحسيني السيستاني (نشر مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني، قم، إيران، ط1، 1414هـ) ص 53.

[467]-**"الفرق بين الحق والملك، فقد ذهب المحقق النائيني (قده) إلى كون الفرق بينهما تشكيكيًا فكلاهما عبارة عن الاختصاص بالشيء ولكن الملك أقوى مرتبة من الحق في هذا الاختصاص، وأعترض عليه المحقق الأصفهاني (قده) بأن ماهية الاختصاص إما أن تكون مأخوذة من مقولة الجدة وإما أن تكون مأخوذة من مقولة الإضافة، وكلا المقولتين من الأعراض البسيطة التي لا تقبل التشكيك والتفاوت بالشدة والضعف، ولكن الصحيح بنظرنا أن اعتبار ماهية الاختصاص إن كان اعتبارًا أدبيًا فحينئذ لا يتصور التشكيك والتفاوت فيه"** السابق، ص 71.

الفصل الثالث

تحليل منحنى التطور

أولاً: منطق التطور:

تطورت نظرية الحق عبر تاريخ علم الأصول صعودًا وهبوطًا على منحناها لعدة عوامل: منها **عوامل نظرية ومعرفية:** تتعلق بالإضافات والتجديدات والانتقادات النظرية التي قام بها السابق واستفاد منها اللاحق، وبالتالي أثّرت في التطور العام للنظرية. ومنها **عوامل تاريخية سياسية واجتماعية:** فصعود الدول وانهيارها ونشأة قوى عالمية جديدة وما إلى ذلك قد يفرض أو يضعف اتجاهًا ما في نظرية الحق. ومنها **عوامل مذهبية:** فسيادة مذهب ما في الفقه أو الكلام قد يؤدي إلى تطور نظرية الحق في اتجاه معين دون آخر.

وهي فئات ثلاث من العوامل غير المنفصلة بطبيعة الحال. والدليل على اتصالها أن العوامل السياسية والاجتماعية تؤثر في نشأة وتطور المذاهب سلبًا وإيجابًا فترتبط بالعوامل المذهبية. كما أنها تؤثر على تطوير النظرية في اتجاه معين، أي: تؤثر على العوامل النظرية المعرفية. كما قد ينعكس التأثير أو يتغير. وبرغم هذا، فإن تحليل كل فئة منها على حدة يتم بغرض المزيد من التدقيق.

1-العوامل النظرية والمعرفية:

أ. مرحلة الإرهاصات:

تلخصت أهم الإرهاصات في المرحلة المبكرة من نشأة العلم في: مبدأ التعليل، كما ظهر عند الترمذي أولاً[468]. رغم أنه اتخذ صورة التعليل بالمصالح الأخروية[469]. ثم ظهر عند الجصاص في صورة تمثل إرهاصًا أقوى نظرًا لتغير المبدأ ليصبح تعليلاً بالمصالح الدنيوية[470]. وقد مكّن مبدأ التعليل الأجيال التالية من الأصوليين من بناء الشرع على المصالح والمقاصد والحقوق والقيم العامة. كما ظهر مفهوم الحق الذي يمثل موضع القلب من نظرية الحق عند ابن فورك[471]. وهو الذي صار أساسًا يمكن بناء نظرية الحق عليه حتى إن غاب المفهوم وحضرت النظرية في بعض المصنفات التالية[472].

ب. مرحلة ظهور نظرية الحق:

ظهرت نظرية الحق للمرة الأولى على يد الدبوسي في صورة بدائية[473]. وقد منحت اللاحقين الحلقة المفقودة بين مبدأ التعليل ومفهوم الحق اللذين ظهرا في مرحلة الإرهاصات. كذلك ظهرت نظرية المقاصد[474]. وجوهر هذه النظرية: أن للشرع غاياتٍ قصوى غير الأحكام الظاهرة. فكانت نظرية المقاصد الدرج الذي ستصعد عليه نظرية الحق في الصيغة

---

[468]-أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص67-68.

[469]-السابق، نفسه.

[470]-الأفعال والمنافع الدنيوية أربعة احتمالات:
1. **الله خلقها لا لينفع بها أحدًا: غير مقبول لأنه عبث.**
2. **الله خلقها ليضرّ بها من غير نفع: غير مقبول لأنه شرّ.**
3. **الله خلقها لنفعه هو: غير مقبول لأنه غنيّ غير مضارّ.**
4. **الله خلقها لمنعة المكلَّفين: مقبول.**

-أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، سبق ذكره، 248/3.

[471]-**"الحق: هو الذي تحقق كونه، وصح وجوده، هذا في القسمة العامة، فأما في القسمة الخاصة فهو الذي يصح وصفه بأنه حسن حكمه إذا أجري على أكسابنا"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ص 126.

[472]-
- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة، سبق ذكره، 449.
- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، سبق ذكره، 134/4.
- أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي: قواطع الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، 437/3-194/5.
- أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، سبق ذكره، 289/2-300.
- حسام الدين محمد بن محمد الأخسيكتي الحنفي: متن المُذهب في أصول المَذهب على المنتخب، سبق ذكره، 315/2-316.
- جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي: المغني في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 335-336.
- أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 111.
- يوسف بن حسين الكراماستي: الوجيز في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 101.

[473]-أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة، سبق ذكره، ص 77، 421، 449-458.

[474]-السابق، ص 449.

المشتركة فيما بعد للوصول إلى موضع الغايات القصوى للتشريع أو الاقتراب منها. وظهر كذلك الوجه التطبيقي الأهمّ لنظرية الحق أي: الأهلية[475]. وبهذا أصبحت نظرية الحق جزءًا ضروريًا من العلم، إما كنظرية، وإما كتطبيق.

ج. مرحلة النكوص الأول:

انخفض منحنى نظرية الحق بسبب: إنكار التعليل عمومًا، وإنكار التعليل بالمصالح الدنيوية، وإبطال القياس، وإبطال التحسين والتقبيح العقليين[476]. وهذه المواقف تعبر عن موقف واحد هو إنكار التعليل العقلي والاجتماعي للشرع. وهو يضادّ إمكانية التوصل إلى العلل الحقوقية. كما مثّلت **نظرية الاستخلاف** عائقًا أمام نظرية الحق: فالأعيان ملك لخالقها، ولا حقوق فيها بغير مَنْح[477]. ورغم هذا مثّل ظهور نظرية المقاصد في صياغتها التقليدية، وظهور مبدأ التعليل عند الجويني في "البرهان" عاملاً ساعد على تجرثم نظرية الحق وتحوصلها بانتظار بعثها في المرحلة التالية[478].

د. مرحلة صياغة نظرية الحق:

اعتمدتْ الصياغة التقليدية لنظرية الحق على بيان أنواع الحقوق الأساسية وأطراف الحق، وافتقرت إلى مفهوم الحق[479]. وقد ظهرت في الربع الأخير من القرن الخامس الهجري بعد عصر من النكوص القصير والعميق برغم قصره

---

[475]-السابق، ص 417.

[476]- **إنكار التعليل عمومًا**:

- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 77/8.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: المحلى، سبق ذكره، 1 /4.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 216.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 474/3.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الورقات في أصول الفقه، متن الورقات في: شرح الورقات في أصول الفقه لجلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعي، سبق ذكره، ص 8.

-إنكار التعليل بالمصالح الدنيوية:

- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 157/3.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 421/2.

-إبطال القياس:

- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 112/8.
- أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي: عدة الأصول، سبق ذكره، 665/2.

-إبطال التحسين والتقبيح العقليين:

- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، سبق ذكره، 687/2-690/2.
- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، سبق ذكره، ص 325.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 246-247.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 99/1.

[477]-**"الأعيان ملك لله عز وجلّ، فله أن يمنع وله أن يبيح الانتفاع بها وله أن يوجب ذلك"** أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، سبق ذكره، 688/2. وانظر تأثير المبدأ على المعاصرين: عبد السلام العِبَادي: نظرية الحق بين الشريعة والقانون، سبق ذكره، ص 85-88.

[478]-أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 923/2-927.

[479]-

- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة، سبق ذكره، 449.
- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، سبق ذكره، 134/4.
- أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي: قواطع الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، 437/3-194/5.
- أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، سبق ذكره، 289/2-300.

كرد فعل على النكوص الأول، وكإثبات لمبدأ التعليل وحكمة التشريع، وبعد نضج نظرية المقاصد، التمثّل التطبيقي الأعلى لمبدأ التعليل في النكوص الأول، وظهورِ نظرية الحق في صورتها البدائية قبل النكوص الأول. وقد اطّلع البزدوي صاحب الصياغة على جهد الدبوسي صاحب الظهور في هذا الشأن، وهو ما يدل على العامل النظري الهام في انتقال النظرية وتطورها[480].

هـ. مرحلة النكوص الثاني:

تسبب تطويع المقاصد أداتيًا وحصر دورها في تقييم المصالح المرسلة والترجيح بين الأقيسة والمعقولات المتعارضة في النكوص الثاني[481]. وتم التأكيد على إنكار تحسين العقل وتقبيحه، وإنكار التعليل بالمصالح، وإنكار التعليل أصلاً، وتأويل المقاصد كمناسبات، ووضع مقصد الدين مقصدًا لبقية المقاصد، وترجيح الإجماع على المصلحة[482].

تم تقليص درج نظرية الحق إلى قمة العلل التشريعية (أي: المقاصد)، وواجه مبدأ التعليل ضربات قوية، مما أضعف التوجه نحو نظرية الحق. مع ذلك ظهر مفهوم الحق مكتملاً للمرة الأولى ليشمل معانيه الثلاثة في استعمالات الأصوليين[483]. هذا بالإضافة إلى بعض الحفاظ على مبدأ التحسين والتقبيح العقليين[484]. مما مثّل عاملاً حافظًا لنظرية الحق كي تنبعث من جديد في المرحلة التالية.

- حسام الدين محمد بن محمد الأخسيكتي الحنفي: متن المُذهب في أصول المَذهب على المنتخب، سبق ذكره، 315/2-316.
- جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي: المغني في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 335-336.
- أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 111.
- يوسف بن حسين الكراماستي: الوجيز في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 101.

[480]- محمد مظهر بقا: معجم الأصوليين سبق ذكره، 144/3، 270.

[481]-
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 173-175.
- أبو حامد الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، سبق ذكره، ص363.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه سبق ذكره، 159/5، 162.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 337/4-340.

[482]-**إنكار تحسين العقل وتقبيحه**:
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 6-7.
- أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، 26/1-27-65/1-66.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 251، 270، 284.

-**إنكار التعليل بالمصالح**: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه سبق ذكره، 178/5، 186.
-**إنكار التعليل أصلاً**:
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المعالم في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 163-165.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 206.

-**تأويل المقاصد كمناسبات**: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه سبق ذكره، 178/5.
-**وضع مقصد الدين مقصدًا لبقية المقاصد**: سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 337/4-340.
-**ترجيح الإجماع على المصلحة**: أبو حامد الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، سبق ذكره، ص 366.

[483]-"اسم مشترك بين الموجود الثابت، وبين الواجب اللازم، وبين نقيض الباطل، وهو الصواب في القول والاعتقاد، فأما الموجود: فهو من تسمية الباري بأنه حق، من قوله: {أن الله هو الحق المبين} (24: 25)، ومنه قول النبي عليه الصلاة والسلام: (أشهد أنك حق، وأن الساعة حق، وأن الجنة حق، والنار حق، والعَرْض حق، والسحر حق) والمراد بذلك: ثابت وكائن ولذلك خلط به السحر... وأما الحق الواجب: وحقَّ بمعنى وجبَ، من قوله سبحانه:{ولكن حقّت كلمة العذاب على الكافرين} (39: 71)، {أفمن حق عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من في النار}

و. مرحلة الصياغة المشتركة :

اكتسبت نظرية الحق تقدمًا كبيرًا بالتحامها في مركّب نظري مع المقاصد[485]. فبعد أن اقتصر دور نظرية الحق في المراحل السابقة على بيان أنواع الحق وأطرافه الأساسية، بدأت الحقوق تكتسب معنى العلة والمقصد. وتم ترجيح المصلحة على الإجماع عكس العلاقة بينهما في المرحلة السابقة[486]. على أن ظهور مركّب الحق الحلولي في هذه المرحلة، وحذف نوع الحقوق الخالصة للإنسان أدى إلى تراجع جزئي لنظرية الحق[487].

والصيغة المشتركة فكرة قامت على أسس ثلاث: **المصلحة** كضرورة عملية، **المقاصد** كضرورة نظرية، **الحق** كضرورة قانونية وأخلاقية لتقنين المصلحة، ولهذا فإن لها أصولاً عملية ونظرية وأخلاقية ترجع إلى نوعين من العوامل: **تاريخية** حيث فرضت فكرة المصلحة نفسها، **ونظرية** ترجع إلى شروط الأخذ بالمصلحة والرؤية الغائية للشريعة.

ز. مرحلة النكوص الثالث:

غلب التقليد والنقل[488]. وعاد التعليل بالمصالح الأخروية للظهور[489]. وتم إنكار التعليل بالمصالح الدنيوية[490]. وحدث إنكار التحسين والتقبيح العقليين[491]. وانحصر بحث الغاية في الغاية الصورية دون توسع في بحث العلل القصوى للشريعة[492]. ودخلت نظرية الحق عصرًا طويلاً من الكمون شبه الكلّي.

(39: 19)... والحق مصدر أقيم مقام الصفة... والحق: أعمّ من المِلك؛ لأنه يعم الديون والأملاك، والملك يخص الأعيان، ويعم الحق الأموال وغيرها، فإنه يدخل فيها الدماء والفروج ومنافع الأحرار والعقوبات والعبادات فكل ذلك لله سبحانه وللآدميين" أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، 205/1-209.

[484]-محمد بن عبد الحميد الأسمندي: بذل النظر في الأصول، سبق ذكره، ص 664.

[485]-

- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1-126/2. **"الحقوق كلها ضربان: أحدهما: مقاصد، والثاني: وسائل ووسائلُ وسائل"** السابق، 238/1.
- سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، سبق ذكره، ص 25.
- **"كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى... كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلًا وإما آجلًا، بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241. (حيث الأحكام في الآن نفسه تابعة لمقاصدها).

[486]-سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، سبق ذكره، ص 45.

[487]-

- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 219/1.
- **"كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى... كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلًا وإما آجلًا، بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241.

[488]-

- يوسف بن حسين الكراماستي: الوجيز في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 101.
- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، 257-259.
- محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، سبق ذكره، 896/2-908.
- علي عبد الرازق: الإجماع في الشريعة الإسلامية سبق ذكره.

[489]-

- جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدتاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين، سبق ذكره، ص 20-21.

ح. مرحلة استقلال حقوق الإنسان فرضًا:

تم الاعتراف بحق إنساني خالص غير ممنوح من قِبل الشريعة[493]. وهي خطوة هامة في تطور مفهوم حقوق الإنسان أو حقوق الآدمي في علم أصول الفقه، وبرغم هذا لم تؤسَّس المقاصد على الحقوق بل العكس[494]. وهذا مما دعا إلى **الشكّ** في أن الشريعة ليس لزامًا عليها تقرير وصون الحق الطبيعي. وبرغم عدم اكتمال هذه الخطوة فإنها أثبتت الحق الطبيعي للمرة الأولى.

ط. مرحلة النكوص الرابع:

ساد التقليد[495]. واستمر تحليل الغاية صوريًا بدلاً من الغاية العملية القصوى[496]. وتم إنكار التعليل بالمصالح[497]. وعاد إبطال تحسين العقل وتقبيحه[498]. وتم إنكار التلازم بين التحسين والتقبيح العقليين وبين الأحكام والجزاءات[499]. وبرغم هذا

- **"إن قلتَ: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل، وإنزال الكتب، والوعظ والإنذار، قلتُ: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته... وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته... كي لا يكون للناس على الله حجة"** محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، سبق ذكره، 64/3-65.

[490]-**"ما يحكم العقل باستحقاق العبد العقوبة به إنما هو القبح الناشئ عن صدور عنوان مخالفة المولى، والخروج عن رسوم العبودية، لا القبح الذي لا يكون للشيء الناشئ عن كونه ذا مفسدة مع قطع النظر عن تعلق النهي"** علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 220.

[491]-

- محمد رضا المظفر: أصول الفقه، سبق ذكره، 177/2-178.
- علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 220.

[492]-

- جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدثاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين، سبق ذكره، ص 84.
- محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، سبق ذكره، 324/2-329.

[493]-محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 423.

[494]-**"المراد بها** (أي: حقوق الله) **حقوق الأمّة فيها تحصيل النفع العام أو الغالب، أو حق من يعجز عن حماية حقه، وهي حقوق أوصى الله بحمايتها وحمل الناس عليها، ولم يجعل لأحد من الناس إسقاطها، فهي الحقوق التي تحفظ المقاصد العامة للشريعة"** السابق، ص 416-417.

[495]-محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، سبق ذكره.

[496]-

- حسين التقوى الاشتهاردي: تنقيح الأصول، تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم العلامة الأفخم آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي الإمام الخميني، سبق ذكره، 313/2-317.
- عبد الصاحب الحكيم: منتقى الأصول، تقريرًا لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني، سبق ذكره، 281/3-285.

[497]-روح الله الموسوي آية الله الخميني: مناهج الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 272-274.

[498]-

- مصطفى الخميني: تحريرات في الأصول سبق ذكره، 165/6.
- محمد بن شامس البطاشي: غاية المأمول في علم الفروع والأصول سبق ذكره، 346/1.

[499]-

- محمد إبراهيم الكرباسي: منهاج الأصول، من إفادات المحقق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي، سبق ذكره، 261/3-262-41/5.
- محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، سبق ذكره، 2-256/1-257.
- مصطفى الخميني: تحريرات في الأصول سبق ذكره، 166/6.

ففي منتصف هذا النكوص المستمر إلى الآن تظهر نظرية الحق بشكل ساطع في الصيغة المشتركة كأنما هو صراع مع الفناء، في عصر غلب فيه غياب النظرية على محور الزمن[500].

[500]-وهو ظهورها عند محمد تقي المدرسي: محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 2/248-3/31.

2-العوامل التاريخية:

ليس الحَفر التاريخي حول الفكرة أو المفهوم أو النظرية عمليةً نظرية محْكمة في أغلب الأحيان؛ فالأمر لا يخلو من انتقاء، ومن نقص المعلومات التاريخية عند الباحث الفلسفي، بل عند المؤرخ نفسه، كما لا يخلو من إعادة بناء نماذج وهمية لشخصيات أو مذاهب اعتمادًا على بيانات زائفة أو ناقصة. وتتبع تاريخ النظريات اعتمادًا على العوامل النظرية البحتة أكثر دقة وسهولة؛ لأن العلماء يرثون العلم بدرجات متفاوتات من الإيجابية والنزعة النقدية، ويستطيع العالِم التغلب على الظرف التاريخي، ولكن بشرط أن تظل العوامل النظرية الصرفة (أحد) أنواع العوامل دون ادعاء قدرتها الكاملة على التفسير.

وبرغم وعورة طريق العوامل التاريخية فإن محاولة السير فيه قد تنجح إلى حدٍ ما إذا تم التوصل إلى تعميمات مستقرأَة من ملاحظات متكررة حول نماذج مختلفة.

أ. محطات التقدم الأساسية في تطور النظرية:

كانت المحطات الأساسية في منحنى تطور نظرية الحق سَبعًا: الدبوسي (ت 430 هـ)، والبزدوي (ت 482 هـ)، والعز بن عبد السلام (ت 660 هـ)، والطوفي (ت 716 هـ)، والشاطبي (. 790 هـ)، وابن عاشور (ت 1973 م) والمدرِّسي (1945-؟)م.

وقد تزامنت أغلب هذه المحطات مع أحداث سياسية واجتماعية جسيمة تهدد وجود الدول والمجتمعات:

1. **الدبوسي (ت 430 هـ):** عاش بين القرنين الرابع والخامس الهجريين في بخارى، وشهد ازدياد نفوذ البويهيين في دولة الخلافة العباسية، والصراع بين الغزنويين والسلاجقة الذين استتب لهم أمر الحكم فيما بعد (447 هـ)[501]. وربما كان للصراع السياسي المحتدم دورًا في توجيه البحث الأصولي المبتكر نحو نظرية الحق: فالصراع يستدعي فكرة الحق، يستدعي البحث عن العلل فيما يبدو عبثيًا، ويستدعي الرغبة في اكتشاف النظام في الفوضى، ويستدعي العقل حين يسود التكالب والتقاتل على السلطة دون نهاية.

2. **البزدوي (ت 482 هـ):** عاش في القرن الخامس في سمرقند القريبة من بخارى التي عاش فيها الدبوسي، وشهد نهاية البويهيين وبداية عهد دولة السلاجقة (447 هـ)، كما شهد فترة حرب الشيعة والسنة (443-448)هـ، ولكن الأمور صارت أكثر استقرارًا في يد السلاجقة فيما بعد[502]. ولهذا فإن ظهور نظرية الحق لدى البزدوي ومعاصرَيه: السمعاني (ت

---

[501]- محمد مظهر بقا: معجم الأصوليين، سبق ذكره، 3/143-145.
-حرب الغزنويين والسلاجقة: سالم سليمان العيس (ترجمة وإعداد): المعجم المختصر للوقائع التاريخية-العسكرية-الاجتماعية-الدينية، من بدء الهجرة حتى عام 1950م (دار النمير للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 1998م)، ص 195.
[502]- محمد مظهر بقا: معجم الأصوليين، سبق ذكره، 3/268-269.

489 هـ) (صيغة الدبوسي الأوّلية) والسرخسي (ت 490 هـ) (صيغة البزدوي) ربما تأثر بالاستقرار أكثر مما تأثر بالصراع، وتدل على ذلك الصيغة المتقاربة إلى حد التطابق التي ظهرت بها النظرية لدى البزدوي والسرخسي، مما يشي بأصل واحد موروث، أو اتباع تقليد، وهو ما يغلب في عصور الاستقرار، الاستقرار في الهزيمة أو النصر.

3. **العز بن عبد السلام (ت 660 هـ):** عاش في القرن السابع الهجري في عصر حكم المماليك في مصر والشام (والذي بدأ عام 647 هـ) بين الشام ومصر، وذلك في عصر يموج بالأحداث العاصفة، فقد شهد خطر الصليبيين والمغول[503]. وربما كان الخطر والتهديد بالزوال عاملاً لاكتشاف الصيغة المشتركة بين الحقوق والمقاصد. وربما كان تفرق حكام المسلمين أمام الخطر المحدق بهم باعثًا على تأسيس الشرع على المصلحة. فالمذاهب تفرق، والمصالح تجمّع، والخطر واحد.

4. **الطوفي (ت 716 هـ):** عاش بين القرنين السابع والثامن بين بغداد والشام ومصر. وقد وُلد عام 657 هـ، أي بعد سقوط بغداد في قبضة المغول بعام واحد، وشهد حالة الانهيار[504]. وهو كجيل ما بعد جيل النكسة في مصر، جيل شهد الهزائم ولم يشهد الانتصارات، يفقد الهدف أولاً، ثم يكافح لخلق طريق جديد لتغيير المصير. وكانت المصالح والحقوق هي هذا الطريق. وقد قدّم الطوفي المصلحة والحق والمقصد على كافة المصادر الشرعية الأخرى[505]. فالتقدم والقوة والعدالة هدف الإنسان **ولا بد أن تكون** هدف الشريعة.

5. **الشاطبي (ت 790 هـ):** عاش في القرن الثامن في غرناطة[506]. وفي ذلك الوقت كانت غرناطة مملكة مستقلة بعد سقوط دولة الموحدين وبداية انهيار الأندلس إثرَ الهزيمة أمام الإسبان في موقع العُقاب (610 هـ)[507]. وقد ظلت غرناطة

-حرب السنة والروافض: عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي: البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر (هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، مصر، ط1، 1419هـ/1998م) 740-719/15.
-استقرار الأمور في بغداد للسلاجقة (بزعامة السلطان طفرليك): سالم سليمان العيس (ترجمة وإعداد): المعجم المختصر للوقائع التاريخية-العسكرية-الاجتماعية-الدينية، من بدء الهجرة حتى عام 1950م، سبق ذكره، ص 210.

[503]- محمد مظهر بقا: معجم الأصوليين، سبق ذكره، 2/209-211.
-بداية حكم المماليك في مصر والشام: سالم سليمان العيس (ترجمة وإعداد): المعجم المختصر للوقائع التاريخية-العسكرية-الاجتماعية-الدينية، من بدء الهجرة حتى عام 1950م، سبق ذكره، ص 341.

[504]- محمد مظهر بقا: معجم الأصوليين، سبق ذكره، 2/127-129.
-سقوط بغداد: سالم سليمان العيس (ترجمة وإعداد): المعجم المختصر للوقائع التاريخية-العسكرية-الاجتماعية-الدينية، من بدء الهجرة حتى عام 1950م، سبق ذكره، ص 350.

[505]-

1. **منكرو الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي إذًا محل وفاق بين الجميع، والتمسك أوْلَى بمحل الوفاق.**
2. **النصوص مختلفة متعارضة، والمصلحة أمر متفق في نفسه لا يُختلف فيه.**
3. **ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح: أي إيقاف النص لمصلحة مؤقتة.**

-سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، سبق ذكره، ص 34-36.

[506]- محمد مظهر بقا: معجم الأصوليين، سبق ذكره، 1/ 65.

مملكة مستقلة بين عامي 635 و 897 هـ، وكانت أشبه بالجزيرة في بحر من الأعداء متلاطم الموج، إسرائيل معكوسة[508]. وليس من تعبير تاريخي عن تهدُّد الوجود بأفضل من مثال غرناطة في ذلك الوقت. واستهدف الشاطبي التوصل إلى منطق عام يحكم الشريعة، ورؤية موحِّدة للمذاهب. وكان الرهان دائمًا على المصلحة، والمصلحة تستدعي فكرة الحق، فالمصلحة بلا حق طغيان بلا قانون. وهكذا ظهرت الصيغة المشتركة من المقاصد والحقوق لدى الشاطبي.

6. **ابن عاشور(ت 1393 هـ/ 1973 م):** ولد عام 1879م وتوفي عام 1973م، وشهد جزءًا من فترة الاستعمار في تونس، وشهد التحرر عام 1956م، كما شهد الوافد الغربي القوي المتمثل في فلسفة حقوق الإنسان ومبادئها بعد الحرب العالمية الثانية، وربما أثر عليه هذا الوافد ليجعل مكانًا للحق الطبيعي في نظرية الحق في علم أصول الفقه[509].

7. **المدرّسي** (1945–؟)م: عاش في عراق حزب البعث، ولقي من اضطهاد ما لاقاه علماء الشيعة هناك. كما تأثّر بوافد فلسفي غربي عامّ لا يقتصر فقط على فلسفة القانون. ومن العاملين السياسي والثقافي تشكل مشروعه: حفظ القومية الإسلامية الشيعية، وتجديد الفكر الديني على نطاق واسع. وذلك في إطار مشروع الدولة الشيعية بعد الثورة الإسلامية الإيرانية، وسعْي إيران لتكون قوة عسكرية إقليمية يُعمل حسابٌ لها كالهند.

ب. مراحل النكوص:

1–**عصر النكوص الأول:(الربع الثالث من القرن الخامس هـ):**

ربما كانت العوامل المذهبية أكثر قدرة على تفسير هذا النكوص.

2–**عصر النكوص الثاني:(من أواخر القرن الخامس حتى منتصف القرن السابع هـ):**

شهد عصر النكوص الثاني مرحلة من أهم مراحل تفكك الدولة الإسلامية، وانتصار الحملة الصليبية الأولى (491 هـ) وسقوط القدس (492 هـ)، وسقوط بغداد نفسها (656 هـ)[510]. وربما اضمحلت النظرية لاضمحلال الثقافة باضمحلال الدولة طيلة قرن ونصف.

---

[507]-حسن علي حسن: الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس-عصر المرابطين والموحدين (مكتبة الخانجي بمصر، مصر، ط1، 1980م)، ص 51.

-علي حسين الشطاط: نهاية الوجود العربي في الأندلس (دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2001م) ص 68.

[508]-السابق، ص 53، 58.

[509]- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، الدراسة عن حياة ابن عاشور وهمومه الإصلاحية بقلم: محمد الطاهر الميساوي، ص 11-156.

-أحمد القصاب: تاريخ تونس المعاصر (1881-1956)، تعريب: حمادي الساحلي (الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط1، 1986م)، ص 657.

[510]-سقوط القدس: سالم سليمان العيس (ترجمة وإعداد): المعجم المختصر للوقائع التاريخية-العسكرية-الاجتماعية-الدينية، من بدء الهجرة حتى عام 1950م، سبق ذكره، ص 232.

-سقوط بغداد: السابق، ص 350.

3-عصر النكوص الثالث:(من أوائل القرن التاسع حتى أواخر القرن الرابع عشر هـ):

بدأ النكوص الثالث الأطول في تاريخ نظرية الحق في أوائل القرن التاسع الهجري. وهو القرن الذي شهد سقوط الأندلس (897 هـ)[511]. كما شهد اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح (1497م–903هـ)[512]. وبرغم أن الخلافة العثمانية التي بدأت في 923 هـ كانت في قلب دولة هي الدولة العظمى في العالم في ذلك الوقت، فإن عصرها تميز بقلة العلماء وانتشار التقليد؛ ربما لضعف العناية بالمؤسسة العلمية[513]. هو عصر اضمحلال الحضارة الإسلامية عمومًا. وكان الإبداع من أبعد الأمور منالاً في ثقافة هذا العصر، حيث انتشر التقليد والشرح والمقارنة والمدرسيّة في التأليف. وهو يشهد صعودًا لدور الشيعة الإمامية؛ نظرًا لتأسُّس الدولة الشيعية الصفوية عام 913هـ/1508م في فارس[514].

4-عصر النكوص الرابع:(من أواخر القرن الرابع عشر حتى الآن):

وهو يشهد كذلك بروزًا واضحًا لدور الإمامية في العلم وفي تطوير نظرية الحق على يد المدرّسي، نظرًا لتمتع الإمامية بمشروع سياسي وديني في آنٍ. وبعد **ابن عاشور**، وبعد حركات التحرر العربية، حدث الاستقطاب بين اتجاهات علمانية واتجاهات إسلامية؛ نتيجة للسلوك السياسي الداخلي لحكومات العالم العربي والإسلامي في الغالب، فتجمدت حركة النقد العلمي البعيد عن الهجوم الأيديولوجي؛ فالإسلامي يخشى على أصوله من الجديد فلا يقدّم نقدًا ذاتيًا، والعلماني يربأ بنفسه عن الخوض في دراسة ونقد العلوم الدينية فلا يقدم نقدًا علميًا.

ولم يزل العالم الإسلامي يواجه التفكك والاستعمار والسيطرة الأجنبية، فعصر التحرر لم ينجب الحرية من المستعمر الأجنبي، بل خلق الدكتاتور المحلي. وما تزال الثقافة التقليدية الدينية ملعبًا لاستغلال الطموحات الدينية المتلبّسة برداء الدعوة الدينية، ما زالت عقبة في طريق الحرية. والتيارات السلفية أدوات في يد المتآمرين على حرية الشعوب. وتسببت أغلبية جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر عام 1991 في الحكم العسكري الدكتاتوري بعد انتفاضة 1988 الشعبية؛ خوفًا عند النخب المثقفة والعلمانية وشباب الثورة من شمولية الإسلاميين، وتفضيلاً لأخف الضررين. فالمسلم قد يجاهد المستعمِر، لكنه لا يجاهد ذاته فكريًا ونفسيًا من أجل مجتمع الديمقراطية. وقد قامت الثورة (2011) في مصر فانتصرت على الدكتاتور، لكنها لم تنتصر على السلطة المعرفية لرجال الدين على عقول البسطاء، ولم تنتصر على الطائفية، ولم تحقق قفزة في الوعي العام. وما يزال استقبال الحرية صعبًا على التصور فضلاً عن التحقق في تونس ومصر.

511- علي حسين الشطاط: نهاية الوجود العربي في الأندلس ، سبق ذكره، ص 68.

512-محمود محمد الحويري: تاريخ الدولة العثمانية في العصور الوسطى (المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، ط1، 2002م)، ص 310.

513-السابق، ص 223.

514- سالم سليمان العيس (ترجمة وإعداد): المعجم المختصر للوقائع التاريخية-العسكرية-الاجتماعية-الدينية، من بدء الهجرة حتى عام 1950م، سبق ذكره، ص 438.

3-العوامل المذهبية:

أ. مرحلة الإرهاصات:

أسس الشافعي علم أصول الفقه ليكون علمًا يحفظ الأصول النقلية الأربعة للفقه: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس الذي هو آلية معرفية لتوسيع مجال النص[515]. وذلك في مواجهة آليات استدلالية أخرى سائدة في عصره: الاستحسان عند الحنفية، والاستصلاح عند المالكية[516]. وكان عمل الشافعي حجرًا يسدّ منبع نظرية الحق أكثر منه شقًّا للمجرى. ولهذا كان ميلاد نظرية الحق عسيرًا قيصريًا. وقد ظلت طيلة تاريخ العلم-وطيلة تاريخها هي-تكافح التيار السائد في العلم. ولهذا غلبت فترات نكوصها زمانيًا على تاريخ العلم: كالفترتين الثانية والثالثة.

وعندما بدأ التصوف يكتسب مكانته ومكانه كعلم من العلوم الإسلامية بجهود الحارث المحاسبي المتوفى سنة 243 هـ، وأبي سعيد الخراز المتوفى سنة 277 هـ، وغيرهما، كان طبيعيًا أن يظهر الحكيم الترمذي مؤكدًا على مبدأ التعليل[517]. ولم يكن هدف الترمذي وراء ذلك عقلنة الشريعة ،أو كشف مقاصدها الدنيوية، أو تأسيس مبدأ تقوم عليه نظرية الحق، بل كان هدفه إعادة النظرة إلى النصوص برؤية باطنية، واعتبار أن للشريعة غايات (حقيقية) مختلفة عن الشعائر والأداء[518]. وهو ما مهد لنظرية الحق من جهة بمبدأ التعليل ذاته، وعرقل طريقها من جهة أخرى بغاية توظيف هذا المبدأ. ومع انتشار الاعتزال في القرن الثالث واستمراره في القرن الرابع الهجريين جاء الجصاص بمبدأ التعليل بالمنافع والمصالح الدنيوية، فظهرت فكرة المنفعة في العلم[519].

ب. مرحلة ظهور نظرية الحق:

وكنتيجة لعمل المركّب الاعتزالي-الحنفي في مقابل المركب الأشعري-الشافعي، جاء الدبوسي الحنفي بأكثر الأبحاث في علم أصول الفقه أصالة ليعرض لنظرية الحق ونظريتي المقاصد والأهلية بشكل أوّلي[520]. فالطرف المنتِج لنظرية

515-نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط2، 1996) ص 93.

516-**"ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان، وإن القول بغير خبر ولا قياس لغير جائز بما ذكرت من كتاب الله وسنة رسوله ولا في القياس"** محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، سبق ذكره، ج505/3. محمد بن إدريس الشافعي: كتاب إبطال الاستحسان من الأم، سبق ذكره، 57/9. باب إبطال الاستحسان 67/9. انظر:محمد أبو زهرة: أصول الفقه (دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1427هـ/2006م، دون رقم الطبعة) ص 252-253.

517-أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص67-68.

518-**"الحكمة ما بطن من العلم"** السابق، الموضع نفسه.

519-أحكام الأشياء قبل مجيء السمع في الحظر والإباحة ثلاثة احتمالات:

1. **حرام: كالكفر والظلم ونحوهما.**
2. **فرض: كالإيمان بالله وشكر المنعم والعدل.**
3. **جائز تتوقف إباحته وتحريمه على الظروف وأحوال العباد ومصالحهم.**

-أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، سبق ذكره، 247/3-248.

520-أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة، سبق ذكره:

- نظرية الحق: ص 77-421-449-451-455-456-458.

الحق هو الطرف الذي حاول الشافعي بتأسيسه للعلم إقصاءه أو القضاء على أصوله النظرية. وهكذا يمكن تصور تاريخ نظرية الحق: فهي أطروحة الاعتزال والحنفية العملية الضابطة لمبدأ المصلحة، والتي تقوم على التعليل، والتي ستصير مقصدًا شرعيًا في الصيغة المشتركة فيما بعد، والتي تكافح أصولَ ونتائج أصولِ التيار الأصولي السائد، والتي ستتسرب إليه مع ذلك لوجاهتها العملية[521].

ج. مرحلة النكوص الأول:

شهدت هذه الفترة صعود الظاهرية وبعض مؤلفات الأشاعرة الكبرى في أصول الفقه "كاللمع" للشيرازي و"البرهان" و"التلخيص" للجويني. كما شهدت صعودًا للإمامية في أصول الفقه "كعدة الأصول" للطوسي، وقد أبطلت الظاهرية التعليل والقياس[522]. في حين قبلت الأشعرية الشافعية في أصول الفقه القياس دون التعليل[523]. وإنْ كان الجويني في "البرهان" يقبل التعليل على اتساع مفهومه[524]. أما الإمامية فقد ظلت قضية التعليل والقياس والاجتهاد بصفة عامة مخالفة لأصولهم التي تقوم على عدم انقطاع الوحي وعصمة الأئمة[525]. وبسبب انخفاض منحنى مبدأ التعليل انخفض منحنى نظرية الحق في هذا العصر.

د. مرحلة صياغة نظرية الحق:

- نظرية المقاصد: ص 449.
- نظرية الأهلية: ص 417.

[521]- أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي: قواطع الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، 437/3-194/5-258/5-262.

[522]-

- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 77/8، 122.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: المحلى، سبق ذكره، **4/1.**

[523]-

- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 216.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 474/3.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الورقات في أصول الفقه، متن الورقات في: شرح الورقات في أصول الفقه لجلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعي، سبق ذكره، ص 8.

[524]-**"العبادات البدنية المحضة... لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكن لا يبعد أن يقال تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد [وتجديد العهد بذكر] الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر وهذا يقع على الجملة، ثم إذا انتهى الكلام في هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات وما في معناها لم يطمع القايس في استنباط معنى يقتضي التقدير فيما لا ينقاس أصله"** السابق، 926/2-927.

[525]-أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي: عدة الأصول، سبق ذكره، 665/2. كذلك: محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، سبق ذكره، 1-44/1.

ظهرت نظرية الحق عند كل من البزدوي، والسمعاني، والسرخسي[526]. الأول والثالث حنفيان، خلاف الثاني الشافعي. وتمثل هذه المرحلة–إضافةً إلى صياغة نظرية الحق بالشكل التقليدي الأكثر تحددًا مما ظهرت به لدى الدبوسي–تطعُّمَ أصول الشافعية بنتائج أصول الحنفية؛ وذلك لوجاهة نظرية الحق العملية.

هـ. مرحلة النكوص الثاني:

سادت في عصر النكوص الثاني الأشعرية (الغزالي، الرازي) والماتريدية (السمرقندي) في أصول الدين، والشافعية (الغزالي، ابن برهان، الرازي، الآمدي) والحنبلية (ابن عقيل، ابن قدامة) في أصول الفقه، وتسببت الأصول الكلامية والفقهية لهذه الاتجاهات في إنكار التعليل بوضوح، وتوظيف المقاصد أداتيًا، وإنكار قدرة العقل على درك الأخلاق وإنكار انبناءِ الشرع على العقل[527]. ولم يجد مبدأ التعليل من يدعمه سوى المازري (مالكي)، والأسمندي (حنفي)، بينما تردد فيه السمرقندي (ماتريدي حنفي) [528].

و. مرحلة الصياغة المشتركة:

ظهرت الصياغة المشتركة من مذاهب ثلاثة ليست من بينهم الحنفية أو الاعتزال: فالعز بن عبد السلام شافعي، والطوفي حنبلي، والشاطبي مالكي. وإنْ كان الشاطبي باعتباره مالكيًا هو الأقرب للصيغة المشتركة ونظرية الحق بسبب مبدأ الاستصلاح، فإن الشافعية والحنابلة يعيدون بأصولهم في الغالب عن ذلك. والصيغة المشتركة فكرة قامت على

---

[526]-

- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، سبق ذكره، 134/4.
- أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي: قواطع الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، 437/3-194/5-258/5-262.
- أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، سبق ذكره، 289/2-300.

[527]- **إنكار التعليل:**

- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 6-7.
- أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، 26/1-27-65/1-66.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 251، 270، 284.

-توظيف المقاصد أداتيًا:

- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 173-175.
- أبو حامد الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، سبق ذكره، ص 363.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه سبق ذكره، 162/5،159.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 337/4-340.

- إنكار قدرة العقل على درك الأخلاق وإنكار انبناءِ الشرع على العقل:

- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 6-7.
- أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، 26/1-27-65/1-66.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 251، 270، 284.

[528]-

- أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري: إيضاح المحصول من برهان الأصول، سبق ذكره، ص 57.
- محمد بن عبد الحميد الأسمندي: بذل النظر في الأصول، سبق ذكره، ص 664.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 232-233، 883، 946.

أسس ثلاث: **المصلحة** كضرورة عملية، **المقاصد** كضرورة نظرية، **الحق** كضرورة قانونية وأخلاقية لتقنين المصلحة، وقدمتْها مذاهب مختلفة لا تتفق في أصولها النظرية، وبالتالي فإن أهم العوامل خلف هذه الصيغة هي **العوامل التاريخية** من تهديد العالم الإسلامي وعاصمتيه: بغداد ثم القاهرة، بالدمار والزوال[529].

ز. مرحلة النكوص الثالث:

وتعود الأسباب التاريخية لتكون الأقدر على التفسير في هذه المرحلة أيضًا. على أن انتشار المؤلفات الإمامية قلل من الاجتهاد في العلم من ناحية العوامل المذهبية، نظرًا لضعف الاجتهاد عند الإمامية عمومًا[530].

ح. مرحلة استقلال حقوق الإنسان فرضًا:

بعد صياغة الشاطبي العمدة لنظرية المقاصد في صيغتها المشتركة مع نظرية الحق صارت أصول المالكية أقوى في الأخذ بمبدأ الاستصلاح نظريًا؛ لأن الصيغة المشتركة قننته إلى حد أكسبه المشروعية، بل أصبح علم أصول الفقه عمومًا أكثر قابلية للأخذ بالاستصلاح وتغليب المصلحة على النصوص. وتوافرت لابن عاشور الأسباب التاريخية من مقاومة الاحتلال، والوافد الثقافي الغربي، والأسباب المذهبية باعتباره مالكيًا، وقدم صياغته التي استقلت فيها حقوق الإنسان جزئيًا وبشكل متردد.

ط. مرحلة النكوص الرابع:

كان للمذهب والمشروع السياسي الشيعيين أهمية كبيرة في سياق عوامل تجديد العلم: فالإمامية ليست مجرد مذهب بل هي مشروع سياسي وقومية، ولذلك ظهر التجديد بعد مرحلة حركات التحرر (بعد ابن عاشور) من الشيعة (المدرّسي) وليس من السنة.

4–الوضع المرتقَب (نظريًا وتاريخيًا):

---

[529]-هذا الفصل: ثانيًا: العوامل التاريخية.

[530]-محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، سبق ذكره، 1-44/1.

بدأتْ الثورات العربية في القرن الواحد والعشرين في تونس، وانتقلت إلى المشرق العربي. وربما فقدت ثورة إيران الإسلامية والمشروع الشيعي الإيراني مركزيتهما في سياق الثورات العربية الليبرالية والمشروعات الإسلامية الأخرى، أو غير الإسلامية، المرتقبة ذات التوجه السياسي المستقل، أو الأكثر استقلالاً، عن قرار الغرب.

وفي حالة المشروعات ذات المرجعية الإسلامية من الضروري تجديد العلم في سبيل مواجهة متطلبات الواقع وابتزاز الغرب الاقتصادي والأمني، أما في حالة المشروعات السياسية غير الإسلامية فمن المتوقع ألا تكون هناك حاجة كبرى لتجديد العلم، إلا في حالة سيادة دكتاتورية جديدة علمانية تفرض نفسها كلاعب وحيد على الساحة السياسية.

والأغلب من الاحتمالات أن ضرورة تجديد العلوم الإسلامية ستفرض نفسها في المشروعات الديمقراطية أيًا كانت إسلامية أو غير إسلامية؛ لأن التنافس السياسي سيفرض على كل فصيل تجديد أصوله لمواجهة الواقع، وستحل الحياة الحزبية المتوازنة معضلة التنوير (أو التجديد) في الفكر العربي والإسلامي الحديث.

أما في اللحظة الراهنة، فإن إنجاح الثورات في العالم الإسلامي يتوقف بالدرجة الأولى على تجديد الفكر الديني ونقده وجعله أكثر انفتاحًا؛ حتى لا تجد الشعوب نفسها بين جهنم الشمولية الإسلامية وجنة الدكتاتورية العسكرية، وكلاهما جهنم.

ثانيًا: ظاهرة التشكل الصوري الزائف:

1-معنى التشكل الصوري الزائف في علم أصول الفقه:

طرْح المضامين في أطر تُفرغها من محتواها، إهمال سؤال الماهية والغاية والتركيز على سؤال العلاقة، هذا هو التشكل الصوري المقصود. وقد ظهر في العلم منذ تأسيسه بسبب تقديم الأصول النقلية على العقلية والعملية. ويظهر في هيئة طرح الإشكاليات والموضوعات في العلم دون النظر أو إعادة النظر في المفاهيم، والاهتمام فقط بالعلاقات بين الصياغات القديمة أو المحدودة لهذه المفاهيم.

وقد تطلبت نقلانية العلم هذا التشكل؛ لأن الاجتهاد في المفاهيم يغيّر بنية العلم نفسها؛ فالعلم مفاهيم وعلاقات بين المفاهيم، وتغيير المفهوم يغير البنية كلها بخلاف تغيير العلاقة بين مفهومين ثابتين أو أكثر. وكان الحرص في

التأسيس على الثبات لا التحول. وقد نشأت الشافعية ونشأ معها العلم لمقاومة استحسان الحنفية، واستصلاح المالكية، وحفظ استقرار الأصول. نشأ أصول الفقه ليحفظ الأصول أكثر مما يحفظ الفقه. وهكذا تكونت واتسعت الصوريّة كما تتكون بحيرة وتتسع خلف سد على نهر.

2-مواضع التشكل الصوري الزائف في العلم وأهم مظاهره:

الناظر إلى علم الأصول نظرة مسحية إحصائية يرصد تضخم المبحث النظري (الاستدلال: مباحث اللغة والعلة والمنطق)، في مقابل مباحث الأدلة والأحكام والمقاصد[531]. والواقع أن التشكل الصوري النظري شامل ومتوطّن في كافة مباحث علم أصول الفقه.

فقد ظهر في مبحث الأحكام مثلاً: فالسبب من أحكام الوضع يعني العلامة التي يُعرَف منها الحكم، كدخول الوقت بالنسبة للصلاة[532]. والسبب **أوسع مفهومًا** من العلامة؛ لأن السؤال عن سبب حكم وجوب الزكاة مثلاً يعني أكثر من علامة الوجوب؛ فهو كذلك يعني علة التشريع.

كذلك في الأحكام في قضية الإباحة: هل الإباحة حكم شرعي أم لا؟ يتم الاجتهاد في السؤال عن **علاقة** الإباحة بالحكم، لا في **مفهوم** الإباحة نفسه[533].

وأهم ظواهر التشكل الصوري الزائف في العلم بالإضافة إلى السبب والإباحة هي العلة: فالعلة ذات معنيين في العلم: **غاية الحكم**، وهذا المعنى يرتبط بقضية تعليل الأحكام الشرعية ومبحث المقاصد والحق، **والعلة بمعنى الحد الأوسط في القياس** الفقهي، وهذا المعنى يرتبط بمبحث الاستدلال.

الأول يحمل معنى الغاية، **والثاني** مجرد علاقة بين موضوع ومحمول. وقد تم بحث العلة أو الغاية بحثًا صوريًا في أكثر الأحيان[534]. وتسبب هذا البحث الصوري في قبول القياس مع إبطال التعليل[535]. وهو الأمر الذي التفت إليه عدد من الأصوليين بالفعل، فهو تحجيم لا مبرر له لمعنى العلة[536].

---

[531]-حسن حنفي: من النص إلى الواقع، سبق ذكره، 584/2.

[532]-**"الأحكام الشرعية تتعلق بأسبابها، وذلك لأن الوجوب غُيّب عنا فلابد من علامة يعرف بها العبد وجوب الحكم"** نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي: أصول الشاشي، سبق ذكره، ص 29. كذلك: أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار المالكي: مقدمة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 325. كذلك: أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، 350/1.

[533]-

- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 23.
- جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، سبق ذكره، ص 29.
- آل تيمية: المسودة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 36.
- **"وأما سائر الأقسام– وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف– فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره، فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره، ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض وقد لا يكون؟"** أبو إسحاق الشاطبى: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 130.

تمثلت هذه الصَّوْرَنة على نطاق أوسع في **تضخم مباحث الاستدلال:** فاللغة والمنطق علاقات، وليسا بحثًا في الماهيات أو الغايات أو المفاهيم، الفرق بين العام والخاص علاقة اختلاف، وتمييز العام بأدلة والخاص بأدلة من اللغة علاقة بين فئة وفئة أخرى، ومبحث الحقيقة والمجاز علاقة بين لفظ ومعنى واحد، أو لفظ وعدة معانٍ في آن، ومبحث الأمر والنهي يدرس (صيغة) كلٍ منهما، ومبحث القياس مبحث صوري بطبيعته.

3-علاقة التشكل الصوري للعلة بنظرية الحق:

أضعف التشكل الصوري نظرية الحق في علم أصول الفقه بسبب إحداثه الالتفاف حول قضية التعليل: فالعلة **مطلوبة** لإنجاز القياس، والعلة **منبوذة** لارتباطها بالتعليل، فكان الحل **الأوفق** صورنتها بحيث تتحول من غاية إلى علاقة. وهو ما يعني أن علاقة التشكل الصوري بنظرية الحق تمثّلت في أغلب الأوجه في التشكل الصوري في مبحث العلة. وقضية التعليل يحسم الموقفُ منها الموقفَ من نظرية الحق؛ لأن الحقوق في نظرية الحق غايات للشرع، والعلة إذا لم تعتبر غاية لا يتم التوصل إلى غايات شرعية ومنها الحقوق، أو يتم الفصل بين الحقوق وغايات الشرع (المقاصد) فتتصورن نظرية الحق نفسها.

4-التشكل الصوري في نظرية الحق التقليدية:

انتقل التشكل الصوري إلى نظرية الحق نفسها ليفرغها من مضمونها في الصيغة التقليدية لها، وذلك في المواضع التالية:

1. مواضع ظهور الصيغة التقليدية لنظرية الحق خاوية من مفهوم الحق، قالبًا بلا قلب، كأنها صيغة خالية من مضمونها، حيث اقتصرت على أنواع الحقوق وأطراف الحق[537].

---

[534]-
- نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي: أصول الشاشي، سبق ذكره، ص 29.
- أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار المالكي: مقدمة في أصول الفقه، سبق ذكره، 325-363.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 216.
- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الحدود في الأصول، سبق ذكره، ص 72.
- أبو الحسن علاء الدين علي بن عباس البعلي بن اللحام الحنبلي: القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، سبق ذكره، ص 289.
- جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدتاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين، سبق ذكره، ص 84.
- محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، سبق ذكره، 2/324-329.
- حسين التقوى الاشتهاردي: تنقيح الأصول، تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم العلامة الأفخم آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي الإمام الخميني، سبق ذكره، 2/313-317.
- عبد الصاحب الحكيم: منتقى الأصول، تقريرًا لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني، سبق ذكره، 3/281-285.

[535]-أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 215-221.

[536]-الشاطبي حين انتقد صورية العلة: **"ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرّفة للأحكام الخاصة"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 4. كذلك: محمد رضا المظفر في نقده لقبول القياس الذي يتنافي وإنكار التحسين والتقبيح العقليين وهو مبدأ مرتبط بالتعليل: محمد رضا المظفر: أصول الفقه، سبق ذكره، 1/185، 192، 203.

[537]-
- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة، سبق ذكره، 449.
- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، سبق ذكره، 4/134.

2. مراحل انفصال الصيغة التقليدية لنظرية الحق عن نظرية المقاصد[538].

وقد عالجت الصيغة المشتركة هذا التشكل الصوري إلى حد ما في نظرية الحق إذ ربطتها بالغاية من الشرع (المقاصد)[539].

ثالثًا: النسقان الأصوليان ونظرية الحق:

يمكن تمييز نسقين متداخلين في علم أصول الفقه: **الأول** هو السائد ويعتمد على الأصول الأربعة التي لا نزاع غالبًا فيها: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، **والثاني** هو المتنحّي ويعتمد على أصول متنازَع عليها كالاستحسان والاستصلاح والمقاصد ونظرية الحق [540]. وهما نسقان متداخلان بمعنى أنه لا يوجد مذهب محدد في أصول الفقه يقول بأحدهما بإطلاق دون الآخر بإطلاق. النسقان متداخلان في كل مذهب وعند كل عالم من علماء الأصول، وإنْ كان يمكن التمييز بينهما في التحليل:

1-النسق الأصولي السائد:

تأخذ بنيته شكل المركز (الكتاب والسنة والإجماع) الذي يصنع دوائر حوله منبعثة منه كالموجات (اجتهادات جديدة) ووسيلة صناعة هذه الموجات أو الانبعاثات المعرفية هي القياس. يعتمد النسق الأصولي السائد على القياس لاستنساخ

- أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي: قواطع الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، 437/3-194/5.
- أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، سبق ذكره، 289/2-300.
- حسام الدين محمد بن محمد الأخسيكتي الحنفي: متن المُذهب في أصول المَذهب على المنتخب، سبق ذكره، 315/2-316.
- جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي: المغني في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 335-336.
- أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 111.
- يوسف بن حسين الكراماستي: الوجيز في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 101.

[538]

- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة، سبق ذكره، ص 449.
- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، سبق ذكره، 134/4.
- أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي: قواطع الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، 437/3-194/5.
- أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، سبق ذكره، 289/2-300.
- حسام الدين محمد بن محمد الأخسيكتي الحنفي: متن المُذهب في أصول المَذهب على المنتخب، سبق ذكره، 315/2-316.
- جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي: المغني في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 335-336.
- أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 111.
- عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، سبق ذكره، 159/4.
- يوسف بن حسين الكراماستي: الوجيز في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 101.

[539]

- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1-126/2، **"الحقوق كلها ضربان: أحدهما: مقاصد، والثاني: وسائل ووسائلُ وسائل"** السابق، 238/1.
- سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، سبق ذكره، ص 25.
- **"كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى... كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلًا وإما آجلًا، بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241. **"والمعتمَد هو أنا استقرينا من الشريعة أنها إنما وُضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره"** السابق، ص 4.

[540]-رغم أن نظرية المقاصد حظيت باهتمام كبير من الأصوليين فإنها لم تكن في اعتبارهم أصلاً، أي: لم تعتبر أحد الأصول المستقلة في الاستدلال وإنما اعتُبرت في الأغلب منهجًا لتقييم المصالح المرسلة أو للترجيح بين المعقولات والأقيسة المتعارضة.

النص، والحفاظ على أصول ثابتة تتردد لها صور كالظلال، وقد استعمل هذا النسق مفهوم **العلة بشكلها الصوري**، أي: الحد الأوسط في القياس. وهو استعمال تقني أداتي للمنطق الصوري، حيث يغفل الأصول النظرية للمنطق القائمة على ميتافيزيقا التراتب والنسقية. المنطق الصوري وُضع لضبط معرفة متنوعة المقدمات، فمصدر المقدمات التي يعمل عليها القياس في الأصل الحضاري اليوناني القديم ليس واحدًا ولا مقدسًا، كما أن الغاية في الفلسفة اليونانية القديمة (العلة الغائية عند أرسطو) كان مفهومها أوسع بكثير من علة القياس، مما يعني أن الاستفادة من المنطق الصوري في أصول الفقه كانت خدمةً لهدف محدد ألا وهو الاجتهاد مع حفظ طبيعة المصدر ومحدودية المصادر.

وهذا النسق قام بصورنة الغاية كما قام بصورنة المقاصد: فالمقصد حين يتحول إلى مناسبة، أو علامة، أو إحدى الطرق الدالة على العلية، أو منهج لتقييم المصالح المرسلة والترجيح بين المعقولات والأقيسة المتعارضة تتم صورنته: بدلاً من أن يكون **غاية** للشريعة أصبح **علامة** على موافقة المصلحة أو نتيجة القياس للشريعة.

2-النسق الأصولي المتنحّي:

وهو يأخذ شكل بنية شبيهة ببنية النسق السابق من حيث هي موجات منبعثة من مركز، غير أن المركز ليس واحدًا، فهي عدة مراكز تعمل في آنٍ وترسل نبضاتها حولها، فالمصدر الشرعي ليس مركزًا نصيًا، بل آراء ذاتية، وواقعًا متغيرًا، وحقوقًا طبيعية.

وقد بقي النسق المتنحي متنحيًا لعاملين:

1-افتقاره للضوابط: فالاستحسان مثلاً يفتقر إلى ضوابط استعماله، ومن هنا كان نقده[541].

2-ضعف توجيه أصول الفقه لقضايا المجتمع والصالح العام، وقضايا الحقوق.

والنقطة الأخيرة تكشف عن ضعف التوجه الاجتماعي في أصول الفقه، فمفهوم الإنسان في أصول الفقه هو المكلَّف وليس المُواطِن[542].

3-نظرية الحق في النسق المتنحي:

واجهت نظرية الحق ضعف النسق المتنحّي، وقد أثر ذلك على تطورها، ومن الصحيح أنها حازت تقدمًا كبيرًا على المستوى النظري بعد استقواء فكرة المصلحة ومبدأ التعليل في عصر الصيغة المشتركة، لكنها ظلت بيانًا لأنواع الحق

---

[541]-**"وإنما الاستحسان تلذذ، ولا يقول فيه إلا عالم بالأخبار عاقل للتشبيه عليها، وإذا كان هذا هكذا كان على العالم أن لا يقول إلا من جهة العلم وجهة العلم الخبر اللازم بالقياس بالدلائل على الصواب، حتى يكون صاحب العلم أبدًا متبعًا خبرًا، وطالب الخبر بالقياس كما يكون متبع البيت بالعيان وطالب قصده بالاستدلال بالأعلام مجتهدًا، ولو قال بلا خبر لازم و قياس كان أقرب من الإثم من الذي قال وهو غير عالم، وكان القول لغير أهل العلم جائزًا"** محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، سبق ذكره، 3/507-508. كذلك: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، ص 312-314.

[542]-كما يظهر في قسمة: مقاصد الشارع، مقاصد المكلَّف.

وسبيلاً لتحقيق مقاصد الشارع بدلاً من أن تكون هي الغاية والأساس. ومن الضروري أن تتحول نظرية الحق إلى مصدر تشريع ولا تكتفي ببيان أنواع الحقوق. تحويل البيان إلى قانون هو الخطوة الأهم لتطوير العلم.

الباب الثاني

بنية نظرية الحق

الفصل الأول

تمهيد

أولاً–الموضوع:

1–الثابت والمتحول في نظرية الحق:

تم تخصيص الباب السابق (تطور نظرية الحق) لبحث المتحول في نظرية الحق، ويتم تخصيص الباب الحالي (بنية نظرية الحق) لبحث الثابت. الباب السابق بحثَ التطور على محور التاريخ، وهذا الباب يصف البنية خارج الزمن. ورغم هذا فقد تعرض الباب السابق لبعض ملامح البنية الثابتة مثل: بنية نظرية الحق عند الدبوسي، وبنية الصيغة المشتركة عند العز بن عبد السلام، وتطور بنية المقاصد في الصيغة المشتركة عند الشاطبي، وبنية الصيغة المشتركة عند المدرسي[543]. وكان الهدف من بحث بعض ملامح البنية في الباب السابق هو الكشف عن معالم التطور، ومن المستحيل عمليًا الفصل التام بين التطور والبنية، أو بين استعمال المنهجين التاريخي والبنيوي في هذا الموضوع.

ومثلما تعرض الباب السابق المخصص للمتحول لبعض العناصر الثابتة، فقد تعرض الباب الحالي المخصص للثابت لبعض العناصر المتحولة، وهي أشكال البنية عبر التاريخ التي سيلي ذكرها في هذا الفصل التمهيدي باعتبارها نقطة تقاطع التاريخ مع البنية، كمرحلة انتقالية من الباب الأول إلى الثاني[544].

ومع أن نظرية الحق قد اشتملت على جوانب ثابتة بنيويًا، فإنها أيضًا قد حَوَت عناصر متحولة تاريخيًا:

أ–**الجوانب الثابتة في نظرية الحق:** تتمثّل هذه الجوانب باختصار وإجمال في تشريح نظرية الحق في علم أصول الفقه: **التشريح الخارجي** في علاقتها بنظرية الحق في علوم أخرى غير أصول الفقه، وبنظريات أخرى في أصول الفقه، **والتشريح الداخلي** في مفاهيمها وعناصرها وعلاقاتها البينية الداخلية، **والتشريح الدقيق** لقلب نظرية الحق، أي: مفهوم الحق، **والتشريح النسقي**، أي: أنساق نظرية الحق[545]. وأبرز هذه الجوانب الثابتة هو مفهوم الحق.

ب–**العناصر المتحولة في نظرية الحق:** اعترى التحول التاريخي عددًا من عناصر النظرية، مثل العنصر الاصطلاحي في إطلاق لفظ **الحقوق** على **موجبات العقول** عند السمعاني المتأثر بالدبوسي، وهو تطور ينقل نظرية الحق من مرحلة الظهور (الدبوسي) إلى مرحلة الصياغة (البزدوي) حيث كان البزدوي معاصرًا للسمعاني[546].

ومن العناصر المتحولة نشأة علاقة مفهوم الحق بمفهوم المقصد في الصيغة المشتركة[547]. فقد ظهرت وصِيغت نظرية الحق بمعزل عن المقاصد، دون أن يحتل الحق موضع غاية الشريعة، ثم وقع هذا التطور الجذري منذ العز بن

[543] -بنية نظرية الحق عند الدبوسي: الباب الأول، ثانيًا، ص 39-40.
-بنية الصيغة المشتركة عند العز بن عبد السلام: الباب الأول، سادسًا، ص 64-65.
-تطور بنية المقاصد في الصيغة المشتركة عند الشاطبي: الباب الأول، سادسًا، ص 75-77.
-بنية الصيغة المشتركة عند المدرسي: الباب الأول، تاسعًا، ص 92-93.

[544] -انظر هذا الفصل، ثانيًا: أشكال البنية عبر التاريخ.

[545] -يلي عرض هذا التشريح بأنواعه في الفصل التالي بدءًا من ص 127.

[546] -أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي: قواطع الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، 3/437-5/194. انظر الباب الأول من هذا البحث، الفصل الثاني، رابعًا.

[547] -الباب الأول، الفصل الثاني، سادسًا، ص 61.

عبد السلام (ت 660 هـ)، ومرّ بمراحل التطور على أيدي كل من الطوفي (ت 716 هـ)، والشاطبي (ت 790 هـ)، وابن عاشور (ت 1393 هـ)، والمدرسي (1364 هـ/1945 م-؟).

ومن العناصر المتحولة أيضًا مصادر الحقّ، فقد أضاف ابن عاشور مصدرًا مستجدًا هو "الحق الأصلي المستحَق بالتكوين وأصل الجبلّة"[548]. وهذه الإضافة تجديد جذري حيث تطرح (فرضية) وجود حقوق غير ممنوحة من جهة الشارع.

ومن العناصر المتحولة أخيرًا إدراج نظرية الحق في علم أصول الفقه عند المدرّسي ضمن مبحث القيم العام وفلسفة القانون، بحيث تزداد إشكالياتها تجددًا وثراءً، وتزداد مفاهيمها وضوحًا وارتباطًا بمفاهيم أخرى كمفهوم القيمة في ارتباطه بمفهوم الحق، ومفهوم الحقيقة، وغيره[549]. وهو ما يعني أن إدراك الموقع البيني الذي تحتله نظرية الحق بين علم أصول الفقه، والفقه، وفلسفة القانون، والقانون، وفلسفة الحق، وفلسفة القيم عمومًا كان له أثره على تطوير بعض عناصرها الداخلية.

وتنوعت **أسباب كل من الثبات والتحول** في الجوانب والعناصر النظرية، فقد ساعدت بعض العوامل على حفظ الجوانب الثابتة على حال الثبات بمعزل عن التطور نسبيًا، مثل **الأسباب النظرية العامة** التي حفظت لتشريح نظرية الحق (كما سيلي تفصيله) ثبات بنيته، فنظرية الحق لا بد وأن تتشكل كعلاقة بين أركان محددة، هي أركان الحق، أي: الله /الإنسان، الإنسان/الإنسان، الإنسان/غيره من المخلوقات، ولا بد أن تتعدد أنواع الحقوق طبقًا لمحاور التقسيم، وهو تقسيم بدهي قد يقع في محتواه التطور، لكن البنية ثابتة.

ومن عوامل الثبات النظري في البنية: **العامل اللغوي**، فاللغة العربية احتفظت دومًا بذلك الازدواج في مفهوم الحق: الحق بمعنى **الحقيقة**، الحق بمعنى **النصيب أو الملكية أو الاختصاص المشروع**[550].

ومن هذه العوامل أيضًا: **العامل العقدي**، فالعقيدة الإسلامية احتفظت دومًا بمعنى **الحق كاسم من أسماء الله**، وبالتالي تشكل مركب ثلاثي في الحق بإضافة العامل العقدي إلى العامل اللغوي: الحق الوجودي (الأنطولوجي)، الحق النظري أو الحقيقة (الإبستمولوجي)، الحق العملي أو النصيب أو الملكية المشروعة (الأكسيولوجي).

---

[548] -محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 423.

[549] - محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 248/2، 31/3، 334/3-335.

[550] -**"حقق: الحق: نقيض الباطل، وجمعه حقوق وحقاق... وحق الأمر يحق ويحق حقا وحقوقًا: صار حقًا وثبت; قال الأزهري: معناه وجب يجب وجوبًا، وحق عليه القول وأحققته أنا. وفي التنزيل: {قال الذين حق عليهم القول} أي ثبت... وفي الحديث: أنه أعطى كل ذي حق حقه ولا وصية لوارث أي حظه ونصيبه الذي فرض له ... والحق: من أسماء الله، عز وجل، وقيل من صفاته; قال ابن الأثير: هو الموجود حقيقة المتحقق وجوده وإلهيته. والحق: ضد الباطل. وفي التنزيل: {ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق}. وقوله تعالى: {ولو اتبع الحق أهواءهم} قال ثعلب: الحق هنا الله، عز وجل"** محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري جمال الدين أبو الفضل: لسان العرب (دار صادر، بيروت، لبنان، دون رقم الطبعة، 2003م)، 49/10-50 ، مادة **"حقق"**.

ومن هذه العوامل أيضًا: **العامل المذهبي،** وليس المقصود هنا المذهب الأصولي عمومًا كالمالكي والحنفي والشافعي والحنبلي والظاهري والإمامي.. إلخ، بل المذهب في نظرية الحق، حيث ظهرت في نهاية وصف البنية أنساق يمكن تمييزها بين العلماء البالغ عددهم سبعةً وسبعين عالمًا أصوليًا في هذا البحث بصدد مفهوم الحق. لقد تصور العلماء الأصوليون الحقَّ بمعانٍ وعلاقات مختلفة، وقد تشابهت هذه التصورات واختلفت بقطع النظر–في أحيانٍ كثيرة–عن اختلاف وتشابه التوجهات في المذاهب الأصولية عند العلماء[551].

أما **عوامل التحول** فهي: معرفية، ومذهبية، وتاريخية، مذكورة بالتفصيل في الباب السابق الخاص بتطور النظرية[552].

وقد وقع **التأثير المتبادل بين الثابت والمتحول** في نظرية الحق، فقد أثّر تحول **موجبات العقول** عند الدبوسي إلى **الحقوق** عند السمعاني على بنية نظرية الحق التي ازدادت وضوحًا وصارت صياغتها تقليدية منذ البزدوي المعاصر للسمعاني. كما أثرت **العلاقة المستجدة بين مفهومي الحق والمقصد** على نشأة **صيغة نظرية مشتركة** بين نظريتي الحق والمقاصد.

وبصفة عامة يتمثل جدل الثابت والمتحول في نظرية الحق في نشأة وتطور أشكال بنية نظرية الحق التي سيلي ذكرها، وهي تحديدًا مواضع تقاطع التاريخ مع البنية[553].

2–علاقة مفهوم الحق بنظريته:

مفهوم الحق هو المفهوم المحوري في نظرية الحق. وقد تعرض هذا المفهوم في علم أصول الفقه لإغفال واضح رصده الباحثون، رغم أهميته[554]. وتتمثل أهميته في أنه: **أولاً:** المفهوم المركزي في نظرية الحق، **وثانيًا:** أكثر مفاهيم النظرية ثباتًا عبر التاريخ نسبيًا، **وثالثًا:** واحد من أهم المفاهيم المؤسِّسَة للعقل العربي–الإسلامي، والثقافة الإسلامية عمومًا[555]. وقد تم التعامل في الباب الأول مع المعنى الثالث للحق في الغالب، الحق القيمي العملي؛ لأنه المعنى الأوضح في نظرية الحق، وفي هذا الباب يتم التعامل مع المعاني الثلاثة كلها (الوجودي، والمعرفي، والقيمي) لمزيد من التدقيق والتعمق في معنى الحق.

---

[551] -انظر هذا الباب، الفصل الثاني، رابعًا: التشريح النسقي.

[552] -انظر الباب السابق، الفصل الثالث، أولاً: منطق التطور.

[553] -هذا الفصل، ثانيًا، ص 123-126.

[554] - أحمد محمود الخولي: نظرية الحق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، سبق ذكره، ص 15-16.

[555] -يتعرض الفصل الثاني التالي من هذا الباب لهذا المفهوم بشكل موسَّع، ص 148-206. وقد تعرض الباحث لهذا المفهوم عدة مرات في أبحاث سابقة، أهمها: نسق المنطق ومنطق النسق (مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، عدد 17، سنة 2008) ص 229. مفهوم حقوق الآدميّ في علم أصول الفقه، المؤتمر الدولي الثاني لقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مارس 2010 **"الفلسفة وحقوق الإنسان"**.

ويكتسب مفهوم الحق مركزيته في دراسة نظرية الحق؛ لأنه بمجرد وصفه وتحليله يكشف تلقائيًا عن شتى جوانب النظرية الأخرى: كمعنى الواجب، وعلاقته بالحق، وعلاقة الحق بمفاهيم أخرى كالحقيقة والمصلحة والمقصد وغيرها، ومصادر الحق، وأنواعه، وأركانه. ويخصَّص جزء كبير هذا الباب الحالي لبحث مفهوم الحق في علم أصول الفقه؛ للسبب السابق، وكذلك لأن بحث بقية هذه الجوانب السالفة من النظرية أدخَلُ في نظرية الحق في الفقه منها في الأصول[556].

ثانيًا: أشكال البنية عبر التاريخ:

هي مستوى تقاطع البابين الأول والثاني، التقاء التاريخ مع البنية، تمهيدًا للانتقال من التطور التاريخي إلى البنية اللا زمنية:

1-مرحلة الإرهاصات:

تعرض الباب الأول إلى تطور محتوى النظرية في شتى المراحل، بينما يختص هذا الباب بوصف البنية. والبنية في مرحلة الإرهاصات مفككة؛ نظرًا لعدم ظهور محتوى واضح. وتظهر البنية بأقصى وضوح نسبي لها في هذه المرحلة عند الشاشي، حيث يقسّم الحقوق إلى أربعة أنواع، مما يرهص ببنية نظرية الحق الرباعية عند البزدوي[557].

2-مرحلة الظهور:

[556] -انظر الفصل التالي، ثانيًا، وثالثًا، ورابعًا.

[557] -**"خبر الواحد حجة في أربعة مواضع: خالص حق الله تعالى ما ليس بعقوبة. وخالص حق العبد ما فيه إلزام محض. وخالص حقه ما ليس في إلزام. وخالص حقه ما فيه إلزام من وجه"** نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي: أصول الشاشي، سبق ذكره، ص 180.

ظهرت نظرية الحق للمرة الأولى بوضوح عند الدبوسي، لكنها لم تكن حاسمة من حيث استعمال المصطلح، ومن حيث البنية العامة. كانت بنيتها تجمع بين المقاصد والحقوق والأحكام في صيغة غير واضحة. استعمل الدبوسي لوصف الحقوق تعبيرات: المشروعات حقًا لله تعالى، وحقوق الله على الإنسان، ومباحات العقول للحياة الدنيا، وموجبات العقول دينًا، ومحرمات العقل قطعًا للدنيا، ومحرمات العقل قطعًا للدين، ومباحات العقول الجائزة للدنيا، وهي مصطلحات تخلط سياق نظرية الحق بسياق نظرية المقاصد بسياق التكليف[558].

[558] --المشروعات حقًا لله تعالى أربعة:

- **الفريضة.**
- **الواجب.**
- **السنّة.**
- **النافلة.**

-أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 77.

- حقوق الله على الإنسان:

- **النظر في أدلة وجود الله.**
- **الاعتقاد فيما توجبه الدلائل.**
- **العبادات.**
- **الأجزية.**

-السابق، ص 421.

- مباحات العقول للحياة الدنيا:

- **ما تقوم به النفس: الحياة.**
- **دفع التّلف، واستمرار النسل: استمرار الحياة في وجود العائل.**
- **التربية والتعليم: التمهيد لاستمرار الحياة في عدم وجود العائل.**
- **ضمان استمرار النسل بعد وفاة العائل.**

-السابق، ص 449.

- موجبات العقول دينًا:

- **معرفة الآدمي لنفسه بالعبودية.**
- **معرفة الآدمي لله بالألوهية.**
- **معرفة الآدمي للعبيد بطاعة الله حتى الموت.**
- **معرفة الآدمي للدنيا من جهة تضمنها لنفع الآدميين.**

-السابق، ص 451.

- محرمات العقل قطعًا للدنيا أربعة:

- **الجهل.**
- **الظلم.**
- **العبث.**
- **السفه.**

-السابق، ص 455.

- محرمات العقل قطعًا للدين:

- **الإيمان بالطاغوت.**
- **كون الخلق للحياة الدنيا واقتضاء الشهوات فيها.**
- **إنكار الصانع.**
- **إنكار البعث والجزاء.**

-السابق، ص 456،

- مباحات العقول الجائزة للدنيا أربعة:

- **مباشرة أسباب البقاء فوق الضرورة.**
- **جمع المال بدون حاجة.**
- **الزينة.**
- **الجماع للمتعة لا لطلب الولد.**

-السابق، ص 458.

3–**مرحلة الصياغة:**

هي التي تظهر لدى البزدوي أساسًا، حيث تجلّت بنية نظرية الحق، وتخلصت من الشوائب التي اعترتها في صياغة الدبوسي، وهي بنية رباعية حيث يظهر فيها التقسيم الرباعي للحقوق الذي صار تقليديًا:

1. حقوق الله عز وجل خالصة.
2. حقوق العباد خالصة.
3. ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب.
4. ما اجتمعا وحق العبد فيه غالب[559].

وسيلي التركيز عليها في التشريح الداخلي للنظرية[560].

4–**مرحلة الصيغة المشتركة:**

وهي التي طورها بشكل رئيسي كل من: العز بن عبد السلام (ت 660 هـ)، والطوفي (ت 716 هـ)، والشاطبي (ت 790 هـ)، وابن عاشور (ت 1393 هـ)، والمدرسي (1364 هـ/1945 م–؟). وفيها اختفى غالبًا الحق الإنساني الخالص، فصارت بنية الحقوق ثلاثية:

1. حق الله الخالص.
2. ما اجتمع فيه حق الله وحق الآدمي وحق الله غالب.
3. ما اجتمع فيه حق الله وحق الآدمي وحق الآدمي غالب[561].

كما تم فيها صوغ مركب مفهوميّ من الحق والمقصد. وفي هذه الصيغة تم بناء الحقوق على أساس المقاصد دائمًا[562].

---

[559]-أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، سبق ذكره، 134/4.

[560] -انظر الفصل التالي، ثانيًا: التشريح الداخلي-1.

[561] -

- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 219/1.
- **"والأفعال بالنسبة إلى حق الله أو حق الآدمي ثلاثة أقسام أحدها ما هو حق لله خالصًا... والثاني ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد والمغلب فيه حق الله... والثالث ما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو المغلب"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 242-243.

-وقد ظهر عند المدرسي الحق الإنساني الخالص: محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 248/2.

[562] -وذلك بسبب ظهور مركب الحق الحلولي الذي جمع حق الله وحق الآدمي في مركب واحد. انظر الصيغة المشتركة: الباب الأول، الفصل الثاني، سادسًا: الصياغة النظرية المشتركة بين نظريتي الحق والمقاصد، وانظر مركّب الحق الحلولي: الفصل التالي، ثالثًا: التشريح الدقيق، 3-الحق الثالث (القيمي)، د-مركب الحق الحلولي.

والمراحل الثلاثة الأخيرة التي ظهرت فيها نظرية الحق: الظهور/الصياغة/الصيغة المشتركة، **تتفاوت** من حيث اختلاف مناطق التركيز النظرية: فصيغة **الدبوسي** في **مرحلة الظهور** تركز على **مصدر الحق**، حيث دارت تعبيرات الدبوسي في سعيه للتمييز بين أنواع الحقوق والمقاصد حول مفاهيم: الشرع والعقل، المصدر الشرعي والمصدر العقلي، ويظهر ذلك في: "المشروعات حقًا لله تعالى"، و"حقوق الله على الإنسان" حيث **الله** هو الشارع، و"مباحات العقول للحياة الدنيا"، و"مباحات العقول الجائزة للدنيا" حيث **العقل** مصدر هذه الإباحة، و"موجبات العقول دينًا" حيث **العقل** مصدر هذا الواجب، و"محرمات العقل قطعًا للدنيا"، و"محرمات العقل قطعًا للدين" حيث **العقل** مصدر هذا التحريم.

أما صيغة **البزدوي** في **مرحلة الصياغة** فقد ركزت على **التصور التزامني الشكلي**، أنواع الحق، وأطرافه، بينما ركزت صيغة **أصحاب الصيغة المشتركة** على **الغاية** في ربط الحق بالمقصد.

وهكذا تشمل مراحل نظرية الحق الثلاثة الرئيسية ثلاثة تصورات مختلفة باختلاف نقطة البداية النظرية: المصدر أو **الما قبل** عند الدبوسي، البنية أو **الما هوَ** عند البزدوي، الغاية أو **الما بعد** عند أصحاب الصيغة المشتركة. وهو ما يفسّر سبب اعتماد صياغة البزدوي كتصور نظري تقليدي لنظرية الحق (بعد إكمال عبد العزيز البخاري في شرحه) إلى اليوم؛ إذ ركّز البزدوي على البنية بأوضح صورة، واستعمل المصطلح بأنقى معانيه.

ثالثًا: المنهج:

تم استعمال المنهج التاريخي في الباب الأول لرصد التطور، ويتم في هذا الباب استعمال المنهج البنيوي لرصد البنية خارج التاريخ، لذلك يتم الكشف عن مفهوم الحق في أسسه النظرية الثابتة وعلاقاته ذات الاستقرار النسبي بمفاهيم أخرى من خلال عملية ذات أربع خطوات:

أ–رصد المعاني الأساسية للمفهوم في العلم: عن طريق الرصد اللفظي–الدلالي لمادة (حقق) في مصادر أصول الفقه. ولا يلزم إخضاع كل المصادر التي تربو على المائة في هذا البحث لذلك الرصد، فأغلب الاستعمالات تتكرر بشكل رتيب. ويكفي في هذه الخطوة التطبيق على المصادر الأساسية[563].

ب–تحليل كل معنى من المعاني الناتجة من (أ) إلى عناصره النظرية الأولية وعلاقاته الأساسية بمفاهيم أخرى[564].

[563] -انظر الفصل التالي، ثانيًا-2.

[564] -انظر الفصل التالي، ثالثًا.

جـ–إعادة بحث المصادر في هذا البحث كلها على أساس العناصر الأولية والعلاقات الأساسية الناتجة من (ب)[565].

د–استخراج النتائج الأساسية النهائية الناتجة من (جـ)، واكتشاف دلالاتها، وهي الخطوة اللازمة لتحصيل التشريح النسقي، وغيرها من النتائج في ختام هذا الباب[566].

الفصل الثاني

التشريحُ العام لنظريةِ الحقّ

التشريح العام لنظرية الحق هو مجمل الجوانب الثابتة في النظرية عبر التاريخ، أو ذات الاستقرار النسبي. وجدير بالذكر أن التتبع التاريخي لنظرية الحق من حيث النشأة والارتقاء نوع من التشريح، هو التشريح التطوّري الذي يتم في إطار زمني يختلف عن الإطار البنيوي الثبوتي القائم في هذا الباب[567]. والتشريح العام لنظرية الحق في هذا الباب يضم أربعة أنواع من التشريح:

---

[565] - انظر الفصل التالي، ثالثًا.

[566] -انظر الفصل التالي، رابعًا. وانظر الفصل الثالث من هذا الباب.

[567] -في علم التشريح، يطلَق التشريح التطوري Developmental Anatomy على علم الأجنة تحديدًا، حيث يصف مراحل التكوّن في إطار زمني.

أولاً: التشريح الخارجي[568]:

هو وصف علاقات نظرية الحق في مجال أصول الفقه بنظرية الحق في علوم أخرى، وكذلك وصف علاقتها بنظريات أخرى في أصول الفقه نفسها. وهو تشريح خارجي لأنه يصف الحدود الخارجية، ومدى تداخلها، وطبيعة هذا التداخل، بين مجالات مختلفة في المبحث نفسه.

1- علاقات نظرية الحق في مجال أصول الفقه بنظرية الحق في غيره من العلوم:

نظرية الحق عمومًا منطقة التقاء نظري بين أصول الفقه، والفقه، والقانون، وفلسفة القانون، وفلسفة الحق، وفلسفة القيم. وأقرب العلوم النظرية لأصول الفقه مما سلف ذكره هو فلسفة القانون، وذلك من حيث الإشكاليات العامة والموضوع، وبالتالي فإن أوسع منطقة تقاطع بين نظرية الحق في علم أصول الفقه من جهة، ونظرية الحق في تلك العلوم الأخرى هي منطقة تقاطع نظرية الحق في أصول الفقه مع نظرية الحق في فلسفة القانون. ومع ذلك فالتشابه بين أصول الفقه وبين فلسفة القانون لا يعني التداخل التاريخي أو التأثير والتأثّر، هو تشابه نظري لا تداخل تاريخي بين المجالين، إلا فيما ندر[569].

1-أ: علاقة نظرية الحق في أصول الفقه بنظرية الحق في فلسفة القانون:

1-مفهوم الحق.

2-مصادر الحق: المشرّع الإلهي، المشرّع الوضعي، الطبيعة البشرية، وغيرها.

3-طبيعة الحق: وضعي، طبيعي.

4-علاقة الحق بغيره من المفاهيم: الواجب، المسئولية، السلطة، المنفعة، الحرية، الغاية، وغيرها.

وبرغم اشتراك هذه المباحث، ففلسفة القانون تتناول هذه الإشكاليات في سياق اصطلاحي مختلف، فالوَضْع position مثلاً في فلسفة القانون يعني سن القانون بشكل مستقل عن الطبيعة الإنسانية، في تعارض مع الطبيعة في القانون، وهو أساس التفرقة بين المذهب الوضعي في فلسفة القانون Legal Positivism وبين المذهب الطبيعي فيها Natural[570]

---

[568] -انظر الشكل التوضيحي (2): علاقة نظرية الحق في مجال أصول الفقه بنظرية الحق في غيره من العلوم.

[569] -من حالات التداخل بين أصول الفقه وفلسفة القانون:
-محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، حيث ربط المبحثين وقدم بحوثًا وعروضًا لبعض المذاهب في فلسفة القانون.
- Jasser Auda, Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (The International institute of Islamic Thought, Virginia, USA, 1st ed., 2008).
-كذلك قدم الباحث بحثًا في العلاقة بين المجالين بعنوان "الوضع والطبيعة في أُصول الفقه عند الشاطبي"، قُدم في المؤتمر السنوي للجمعية الفلسفية المصرية، الإسكندرية، 2008.

[570]- Raymond Wacks, Philosophy of law, op. cit., p. 1, 18.

Law. أما في أصول الفقه فالوضع يعني نوعًا من أنواع الأحكام التي تنقسم إلى: أحكام الوضع (السبب، الشرط، المانع، العزيمة والرخصة، الصحة والبطلان)، وأحكام التكليف (الحرام، المكروه، المباح، المندوب، الواجب أو الفرض)، ويعني الوضع بالتالي في هذا السياق: التشريع، أو سن القانون، دون طرح مباشر لما يناقض المذهب الطبيعي.

كما أن مفهوم الحق يختلف في فلسفة القانون عنه في أصول الفقه، فالحق الذي يعني اسمًا من أسماء الله أو الحقيقة النظرية أو النصيب المشروع في أصول الفقه، لا يعني سوى معناه القيمي (النصيب المشروع) في فلسفة القانون Right[571].

ومبحث مفهوم الحق في فلسفة القانون أكثر اتساعًا وعمقًا وأهمية بكثير في أعمال فلاسفة القانون إذا ما قورن بمبحث الحق في أصول الفقه، ذلك رغم أن مبحث نظرية الحق في فلسفة القانون ليس مبحثًا مستقلاً في الغالب، كما هو الحال في أصول الفقه[572].

1–ب: **علاقة نظرية الحق في أصول الفقه بنظرية الحق في الفقه والقانون :**

1. مفهوم الحق.
2. مصادر الحق: النص، الطبيعة، الاجتهاد، السلطة،.. إلخ.
3. أركان الحق: الله/الإنسان، الإنسان/الإنسان، الإنسان/غيره من المخلوقات.
4. أنواع الحق: شخصي/عام، مجرد/عيني.
5. أحكام الحق: استيفاء الحق، اكتساب الحق، استعمال الحق، حماية الحق، نقل الحق، انقضاء الحق[573].

ورغم تنوع هذه الجوانب، فإن أهم نقاط التقاطع بين الفقه وأصوله بصدد نظرية الحق هي ما يخص مفهوم الحق، ومصادر الحق؛ فهما العنصران النظريان في هذه القائمة، أما بقية العناصر فهي أقرب إلى التطبيق من التنظير، والفقه عمومًا أقرب إلى القانون من فلسفة القانون.

ا–ج: **علاقة نظرية الحق في أصول الفقه بنظرية الحق في فلسفة القيم وفلسفة الحق:**

رغم وحدة المجال النظري في كل من أصول الفقه، وفلسفة القيم، وفلسفة الحق، بصدد بحث مفهوم الحق وعلاقته بغيره من المفاهيم، فإن كلاً من فلسفة القيم وفلسفة الحق يتمتع بمجال أكثر اتساعًا من البحث والإشكال؛ لعدم

---

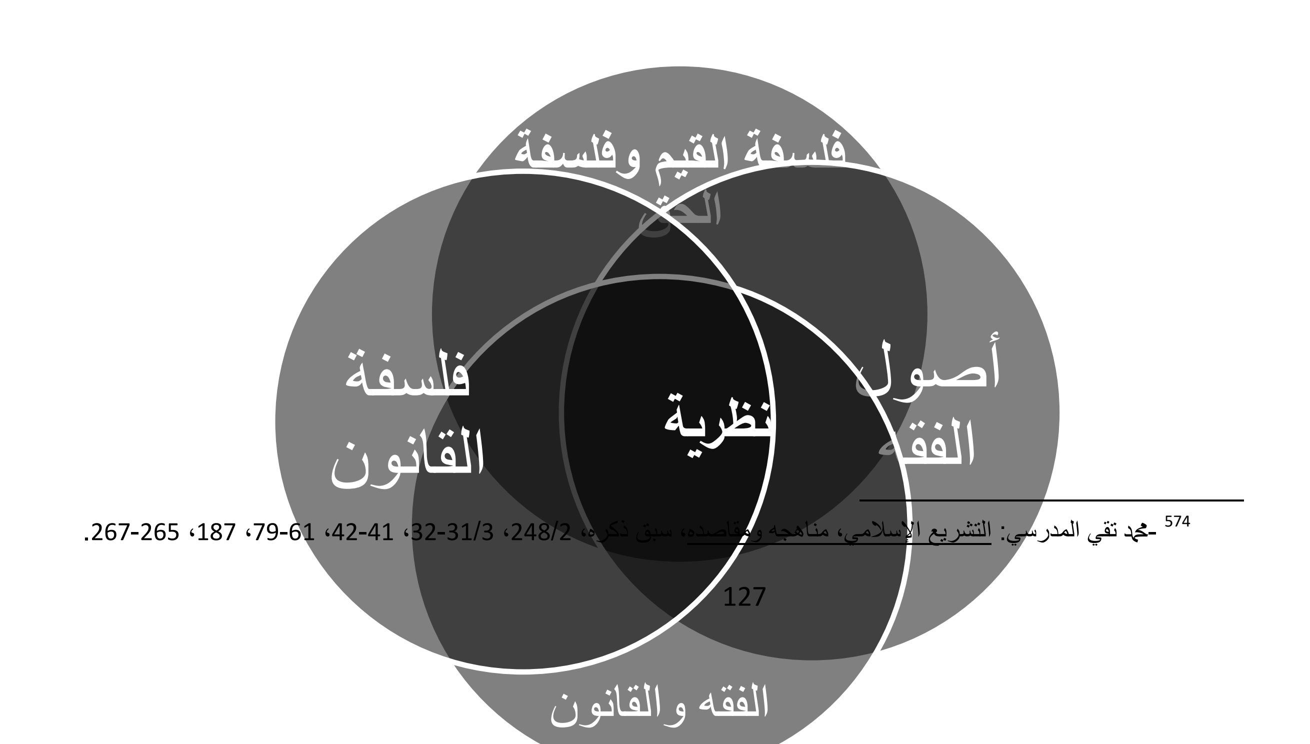
[571]- Ibid., p. 54-55.

[572] -لمزيد من التفاصيل: انظر هذا الباب، الفصل الثالث: نتائج تشريح البنية، ثانيًا: طبيعة الحق في أصول الفقه (دراسة مقارنة مع فلسفة القانون).

[573] -وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، سبق ذكره، 4/7-8.

ارتباطهما–في العادة–بنص ما. هذا، وقد وقع التداخل بالفعل بين هذه العلوم عند الأصوليين، كما في بحث **المدرسي** لنظرية الحق، ودراسته لعلاقة مفهوم الحق بالقيم[574].

وأصول الفقه علم عملي، يتعلق بالتطبيق أكثر من التنظير **إذا ما قورن بكل من فلسفة القيم، وفلسفة الحق**، ولهذا يمكن اكتشاف أو صياغة نظرية في الحق في أصول الفقه، بينما يتخذ المبحث في كل من فلسفة القيم وفلسفة الحق شكل البحث الإشكالي، الذي قد يتمدد ويتشعب بالفيلسوف دون التوصل إلى نظرية محدودة، وهذا هو السبب في أن نظرية الحق في أصول الفقه أوضح منها في فلسفة القيم وفلسفة الحق.



574 -محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 248/2، 31/3-32، 41-42، 61-79، 187، 265-267.

شكل توضيحي (2): علاقة نظرية الحق في علم أصول الفقه بنظرية الحق في غيره من العلوم.

2-علاقة نظرية الحق بنظريات أصولية أخرى[575]:

أ- علاقتها بنظرية المقاصد:

هي أهم العلاقات بين نظرية الحق، وسواها من النظريات الأصولية؛ فارتباط المقاصد في صيغة مشتركة مع نظرية الحق يجعل الحق يحتل موضع الغاية بالنسبة للشريعة ولو على سبيل المفترَض والممكن نظريًا[576]. ولهذه العلاقة صورتان: **الأولى** هي بناء الحقوق على المقاصد، فالمقاصد التي هي غاية الشريعة الفعلية-عند بعض علماء الأصول- هي هدف نظرية الحق؛ لأن مقاصد الشارع هي التي تمنح وتحدد وتقرر الحقوق، ومن ثم تكون وظيفة نظرية الحق

[575] -هذه الفقرة بالكامل هي تلخيص وجمع نتائج سبق التوصل لها في الباب السابق.

[576] -انظر الباب الأول، سادسًا: الصيغة المشتركة.

توضيح أنواع وتوزيع الحقوق التي سبق منحها وتحديدها وتقريرها، أي تكون وسيلة لقيام نظرية المقاصد بدورها حتى النهاية، لا غاية. **والثانية** هي بناء المقاصد على الحقوق، معكوس الصورة الأولى، وفيها تكون الحقوق غاية الشريعة، وتكون المقاصد استجابةً لضرورة حفظ هذه الحقوق لضمان العدل ومحو الظلم، فالمقاصد هنا هي الوسيلة والحق هو الغاية. وغني عن الذكر-كما تم رصده في الباب الأول-أن الصورة الأولى هي الأكثر شيوعًا بإطلاق، وأن الصورة الثانية لم تتقدم إلا فرضًا في تقرير **ابن عاشور** عن مصادر اكتساب الحق، ومنه الحق الطبيعي، فلو كان الحق طبيعيًا لتم بناء المقصد على الحق؛ لأن المقصد هنا يصير موظفًا لصون الحق[577].

ب- علاقتها بنظرية الأهلية:

نظرية الأهلية تطبيق هام لنظرية الحق، ويدل حضورها على حضور نظرية الحق في الخلفية النظرية. وهي من حيث مبدأ الأهلية ذاته تفترض حق المكلف المشروع في القدرة والفهم للقيام بالتكليف، وبراءته من كل ما يعوق القيام بالتكليف من العوارض السماوية التي لا إرادة له فيها، مما يعكس منطقًا حقوقيًا[578].

جـ- علاقتها بنظرية الاستخلاف:

---

577 - مصادر الحق عند ابن عاشور:

10. **الحق الأصلي المستحق بالتكوين واصل الجبلّة: حقوق الإنسان الفطرية في التصرف في البدن والحواس والمشاعر، وحقه فيما تولّدَ عنه مثل حق الأمّ في طفلها إلى أن يميّز.**
11. **ما كان قريبًا من السابق ولكن يخالفه بأن فيه شائبةً من تواضع اصطلح عليه نظام الجماعة أو الشريعة.**
12. **الاستحقاق ببذل الجهد والاجتهاد في حال المنافسة المشروعة.**
13. **ما أُخذ بالغلبة والطغيان.**
14. **ما استُحق بحق السبق الذي لم يصاحبه جهد.**
15. **ما استُحق عن طريق ترجيح مستحِق على عدد من مستحقي الشيء نفسه لتعذّر تمكين الجميع منه.**
16. **نوال الحق ببذل عِوض يُدفع إلى صاحب الحق إرضاءً له.**
17. **الميراث: انتقال الحق إلى أقرب المستحقين بالقرابة بعد انقراض صاحبه الأصلي.**
18. **المصادفة.**

-محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 423.

578 -

- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، **نظرية الأهلية**: ص 417-419.
- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، سبق ذكره: **أهلية الوجوب** 237/4-248. **أهلية الأداء** 248/4-262. **عوارض الأهلية** 262/4 وما بعدها.
- أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي: قواطع الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، 178/5-185: **أهلية الآدميين لوجوب الحقوق عليهم بالفطرة**: ص 178. **محل الوجوب (الذمة)**: ص 179-180. **الحقوق لا تجب بالخطاب بل بالأسباب التي جعلها الشرع للوجوب**: ص 180.
- أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، سبق ذكره، 332/2.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 1113.
- حسام الدين محمد بن محمد الأخسيكتي الحنفي: متن المُذهب في أصول المَذهب على المنتخب لولي الدين محمد صالح الفرفور، سبق ذكره، 393/2-558.
- أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق سبق ذكره، 379/3-383.
- جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي: المغني في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 335-336، 362.
- عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، سبق ذكره، 237/4 وما بعدها.
- صلاح الدين أبو سعيد خليل بن سيف الدين كيكلدي بن عبد الله العلائي الدمشقي الشافعي: تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، سبق ذكره، ص 278.
- يوسف بن حسين الكراماستي: الوجيز في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 104-120.

هي الوجه الآخر لعلاقتها بنظرية المقاصد؛ فبناء الحق على المقصد، أي: مَنْح الحق، يجعل الإنسان مستخلَفًا في الأرض، ولا حق طبيعيًا له، وهو مضمون نظرية الاستخلاف[579]. نظرية الاستخلاف هي النتيجة المنطقية لنظرية المقاصد التقليدية التي تعتبر فيها مقاصد المكلَّف فرعًا من مقاصد الشارع وامتثالاً لها (النيّة).

ثانيًا: التشريح الداخلي:

وهو وصف عام لملامح بنية النظرية الداخلية. وينقسم التشريح الداخلي إلى: بنية نظرية الحق في الصيغة التقليدية المستقرة (عند البزدوي)، مفهوم الحق بمعانيه الثلاثة، وعلاقة مفهوم الحق بغيره من المفاهيم الأصولية:

1- بنية نظرية الحق في الصيغة التقليدية:

نظرية الحق التقليدية هي النظرية التي ظهرت على يد البزدوي (ت 482 هـ)، حيث تداولتها أغلب مصادر أصول الفقه[580]. وتتكون الصيغة التقليدية لنظرية الحق عند البزدوي من طرفين رئيسيين: الله والإنسان، وأربعة أنواعٍ من الحقوق:

[579] -**"الأعيان ملك لله عز وجلّ، فله أن يمنع وله أن يبيح الانتفاع بها وله أن يوجب ذلك"** أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، سبق ذكره، 688/2. وانظر تأثير المبدأ على المعاصرين: عبد السلام العِبَادي: نظرية الحق بين الشريعة والقانون، سبق ذكره، ص 85-88.

1. حقوق الله عز وجل خالصة.
2. حقوق العباد خالصة.
3. ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب.
4. ما اجتمعا وحق العبد فيه غالب[581].

وتنقسم حقوق الله إلى ثمانية أنواع:

1. عبادات خالصة.
2. عقوبات خالصة.
3. عقوبات قاصرة.
4. حقوق دائرة بين الأمرين.
5. عبادة فيها معنى المؤنة.
6. مؤنة فيها معنى العبادة.
7. مؤنة فيها شبهة العقوبة.
8. حق قائم بنفسه[582].

ثم يتم إجمال حقوق العباد لأنها أكثر من أن تُحصَى[583].

وهذه البنية تركّز على–أو تتكون من–عنصرين أساسيين: أطراف الحق (الله والإنسان)، وأنواع الحقوق. كما يتم فيها تقسيم الحقوق على محور صاحب الحق أو المنتفِع: حقوق الله، حقوق العبد، ما اجتمع منهما بنوعيه. وهذان العنصران

---

[580] - مثلاً:

- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، سبق ذكره، 134/4.
- أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، سبق ذكره، 289/2-300.
- حسام الدين محمد بن محمد الأخسيكتي الحنفي: متن المُذهب في أصول المَذهب على المنتخب لولي الدين محمد صالح الفرفور، سبق ذكره، 315/2-316.
- أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق سبق ذكره، 256/1 **"الفرق الثاني والعشرون: بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين".**
- أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، سبق ذكره، ص 80.
- جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي: المغني في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 335-336.
- عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، سبق ذكره، 134/4-159.
- أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 111.
- يوسف بن حسين الكراماستي: الوجيز في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 101.

[581]-أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، سبق ذكره، 134/4.

[582]-السابق، نفسه.

[583]-السابق، 157/4.

وهذا التقسيم يكشف عن تحول مفهوم الحق من الشخص (الله) إلى العلاقة، بدلاً من أن يكون مشخصًا دالاً على الله ذاته صار علاقة مجردة بين طرفين حيث الله أحدهما.

وتخلو هذه البنية من القلب: **مفهوم الحق**، وهو من أعراض الصورية: تحوُّل الماهية إلى علاقة[584]. والحق فيها أقرب ما يكون إلى المعنى القيمي، معنى النصيب أو الملكية المشروعة.

وقد تم اعتماد هذه الصيغة في علم أصول الفقه والدراسات القانونية المستمدة منه نظرًا لهذا الاستعمال السابق لمعنى الحق؛ فالحق بالمعنى الأول الوجودي الدال على الله يُدخل المبحث مجالَ الميتافيزيقا، والحق بالمعنى المعرفي الثاني (الحقيقة) يُدخله مجالَ المعرفة. كما أن بنية هذه الصيغة كانت أكثر حسمًا ووضوحًا إذا ما قورنت بنظرية الدبوسي في "تقويم الأدلة"، فبينما استعمل البزدوي مصطلح الحق بشكل نقيّ، استعمل الدبوسي لوصف الحقوق: المشروعات حقًّا لله تعالى، وحقوق الله على الإنسان، ومباحات العقول للحياة الدنيا، وموجبات العقول دينًا، ومحرمات العقل قطعًا للدنيا، ومحرمات العقل قطعًا للدين، ومباحات العقول الجائزة للدنيا، وهي مصطلحات تخلط سياق نظرية الحق بسياق نظرية المقاصد بسياق التكليف[585].

---

[584] -انظر الباب الأول، الفصل الثالث، ثانيًا: ظاهرة التشكل الصوري الزائف.

[585] -أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة، سبق ذكره، ص 77، 421، 449-458.
المشروعات حقًّا لله تعالى أربعة:
- **الفريضة.**
- **الواجب.**
- **السنّة.**
- **النافلة.**

ص 77.

- حقوق الله على الإنسان:
- **النظر في أدلة وجود الله.**
- **الاعتقاد فيما توجبه الدلائل.**
- **العبادات.**
- **الأجزية.**

ص 421.

- مباحات العقول للحياة الدنيا:
- **ما تقوم به النفس: الحياة.**
- **دفع التّلف، واستمرار النسل: استمرار الحياة في وجود العائل.**
- **التربية والتعليم: التمهيد لاستمرار الحياة في عدم وجود العائل.**
- **ضمان استمرار النسل بعد وفاة العائل.**

ص 449.

- موجبات العقول دينًا:
- **معرفة الآدمي لنفسه بالعبودية.**
- **معرفة الآدمي لله بالألوهية.**
- **معرفة الآدمي للعبيد بطاعة الله حتى الموت.**
- **معرفة الآدمي للدنيا من جهة تضمنها لنفع الآدميين.**

ص 451.

- محرمات العقل قطعًا للدنيا أربعة:
- **الجهل.**

ونظرًا لافتقار صيغة البزدوي لقلب النظرية، أي: مفهوم الحق، فقد استعانت الدراسات المعاصرة بشرح عبد العزيز البخاري الذي أضاف مفهوم الحق[586]. قدم عبد العزيز البخاري مفهومًا للحق يشمل معانيه الثلاثة[587]. كما قدم تعريفًا لحق الله باعتباره الحق العام المنسوب لله تعظيمًا أو لكيلا يستأثر به أحد[588]. وعرف حق العبد بمصلحته الخاصة[589]. وهكذا يكمل شرحُ عبد العزيز البخاري نظرية البزدوي، يملأ إطارها ذا المساحات الفارغة بالمحتوى المفتقَد، وتصير نظرية البزدوي بعد شرح وإكمال البخاري الصيغة الأصلح للاعتماد عليها إذا ما أُريدَ بحث نظرية الحق في أصول الفقه.

2-البنية العامة لمفهوم الحق في أصول الفقه[590]:

جمع مفهوم الحق في استعمالاته لدى علماء أصول الفقه ثلاثة معانٍ أساسية: **فالحق** يُستعمل كاسم دال على الوجود أو الله (كاسْم من الأسماء الحسنى)[591]. **ويُستعمل** كتعبير عن الصدق المعرفي[592]. **ويُستعمل** كتعبير عن النصيب أو

- **الظلم.**
- **العبث.**
- **السفه.**

ص 455.

- محرمات العقل قطعًا للدين:

- **الإيمان بالطاغوت.**
- **كون الخلق للحياة الدنيا واقتضاء الشهوات فيها.**
- **إنكار الصانع.**
- **إنكار البعث والجزاء.**

ص 456،

- مباحات العقول الجائزة للدنيا أربعة:

- **مباشرة أسباب البقاء فوق الضرورة.**
- **جمع المال بدون حاجة.**
- **الزينة.**
- **الجماع للمتعة لا لطلب الولد.**

ص 458.

[586]-مثلاً:

- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 416-417.
- أحمد محمود الخولي: نظرية الحق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، سبق ذكره، ص 67.
- وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، سبق ذكره، 13/4.
- عبد السلام العِبَادي: نظرية الحق بين الشريعة والقانون، سبق ذكره، ص 92.
- عبد السلام التونجي: الشريعة الإسلامية في القرآن الكريم، سبق ذكره، 171/2، 173.

[587]-**"قال السيد الإمام أبو القاسم رحمه الله في أصول الفقه: الحقّ: الموجود من كل وجه الذي لا ريب في وجوده، ومنه السحر حق والعين حق أي موجود بأثره، وهذا الدين حق أي موجود صورةً ومعنًى، ولفلان حق في ذمة فلان أيْ: شيء موجود من كل وجه"** عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، سبق ذكره، 134/4.

[588]-السابق، 134/4-135.

[589]-السابق، 135/4.

[590] -انظر الشكل التوضيحي (3): البنية العامة لمفهوم الحق.

[591] -

- **{ولو اتبع الحقُّ أهواءهم لفسدت السماوات والأرض}** 23 :71.
- محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد شاكر، سبق ذكره، ص 12، 19، 40، 448، 486، 501، 599 (مرتين).
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 3/1، 4، 5، 21، 25، 35، 61، 125-2/ 39، 54، 85-3/ 33، 43، 95، 106، 142، 158، 159-4/ 29، 33، 34، 73، 152، 155، 191، 192-5/ 3، 50، 70-17/6، 20-8/ 42، 47.

الملكية[593]. وهذا التثليث المفهومي كان له ما يمهد له في اللغة وفي النظرية نفسها، فالقول بأن "كذا نصيب فلان" هو المعنى الثالث للمفهوم، وأن "كذا نصيب فلان" صِدقٌ لأنه موافق عمليًا للصدق النظري هو المعنى الثاني للمفهوم، وبالتعويض عن (نصيب، صدق) في القضيتين فكأن القول: أن "كذا حق فلانٍ" كتعبير واحد عن القضيتين، عن الحق بمعنييه العملي والنظري[594].

كما أن العقل العربي الإسلامي يسمح كذلك بالتعبير القائل بأن "الحق" كاسم من أسماء الله، أو صفة من صفاته (المعنى الأول للمفهوم، أو "الحق الأول" من الآن فصاعدًا) يتجلى في أحكامه من جهة (الحق الثالث)، كما يتجلى في صحة منقوله وموافقته لقوله ولواقع الاستحقاق والعدل في التوزيع والاستخلاف (الحق الثاني)، مما يعني مثلثًا هيجليًا مقلوبًا: أطروحته المركبة هي الحق الأول، وقضيته وقضيته المضادة هما: الحق الثاني (المعرفي) والحق الثالث (القيمي)، النظري والعملي[595].

- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 36، 48، 137، 350.
- أبو إسحاق الشاطبى: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1،القسم الأول: المقدمات النظرية، ص 13، 14، 48-مج1، القسم الثاني: الأحكام، ص 172، 175-مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 129-مج2، القسم الرابع: الأدلة، ص 162-القسم الخامس: الاجتهاد، ص 48.

592 -

- {وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر} 18: 29.
- محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، سبق ذكره، ص 50، 122 (5 مرات)، 213، 220 (مرتين)، 431، 444، 477 (3 مرات)، 478، 479 (4 مرات)، 480، 483، 504، 511، 515.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 1/ 4، 7، 8، 17، 21، 23، 27، 35، 37، 40، 41، 46، 58، 88، 121-2/ 5، 7، 18، 38، 41، 47، 54، 61، 145، 147، 148-3/ 5، 8، 9، 23، 29، 36، 41، 53، 54، 92، 105، 106، 108، 118، 134، 149-4/ 10، 38، 155، 191-5/ 3، 64، 86-6/ 17، 59-8/ 47.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 21، 42، 51، 125، 137، 248، 350.
- أبو إسحاق الشاطبى: الموافقات في أصول الشريعة، مج1،القسم الأول: المقدمات النظرية، ص 48، 64/ مج1، القسم الثاني: الأحكام، ص 133، 159/ مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 21، 28، 30/ مج2، القسم الرابع: الأدلة، ص 6، 29/ القسم الخامس: الاجتهاد، ص 4، 46.

593-

- {وفي أموالهم حقٌ للسائل والمحروم} 51: 19.
- محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، سبق ذكره، ص 19 (مرتين)، 265، 375، 442، 483 (مرتين)، 484، 485، 527، 551، 574، 578، 580، 582، 590،
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 1/ 40، 95، 131-2/ 57، 63، 142-3/ 55، 64، 65-5/ 58-7/ 41-8/ 42، 54.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 234، 289، 306.
- أبو إسحاق الشاطبى: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1،القسم الأول: المقدمات النظرية، ص60-مج1، القسم الثاني: الأحكام، ص 80، 81، 105، 111، 112، 113، 141، 161، 201، 210، 219-مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص108، 109، 111، 112، 137، 143، 147، 155، 162، 164، 239، 240، 241، 244، 257، 278، 279-مج2، القسم الرابع: الأدلة، ص162، 182، 186، 188، 189، 190، 218، 298-القسم الخامس: الاجتهاد، ص 45، 169، 172، 195.

594 -في المصنفات الأصولية واللغة العربية عمومًا: حينما يرد لفظ (حق) مضافًا في الجملة: حق الآدمي، حق المخلوق، حق الجار، حق الرجل وحق المرأة، فهو غالبًا دالّ على الحق القيمي. أما إذا ورد مضافًا إليه كالقول: أهل الحق، قول الحق، شرعة الحق فهو دال غالبًا إما على الحق الأول الأنطولوجي أو الثاني المعرفي، على أساس أن (أهل الحق) مثلاً قد تعني: (أهل الله) أو أولياء الله، كما قد تعني: الذين هم على حقيقة من الأمر، كالعقيدة الصحيحة أو المذهب الصحيح. أما إذا ورد مفردًا معرفًا بأل (الحق) فهو دال على المعاني الثلاثة جميعًا والتمييز حسب السياق. ومن البدهي أن كلمة الحق حين تجمع (حقوق) فإنها لا تعني سوى الحق الثالث القيمي.

595 -**"الحقّ في اللّغة خلاف الباطل، وهو مصدر حقّ الشّيء يحقّ إذا ثبت ووجب. وجاء في القاموس أنّ الحقّ يطلق على المال والملك والموجود الثّابت. ومعنى حقّ الأمر وجب ووقع بلا شكّ، وعرّفه الجرجانيّ بأنّه الثّابت الّذي لا يسوغ إنكاره. والحقّ اسم من أسماء الله تعالى، وقيل من صفاته. ومن معاني الحقّ في اللّغة: النّصيب، والواجب، واليقين، وحقوق العقار مرافقه.**

وهي بنية لا معنى في تكوينها على هذه الصورة للمصادفة، فهذا هو النزوع الطبيعي للعقل الذي يتصور نسقًا من فكرة الوجود (الحق الأول)، والمعرفة (الحق الثاني)، والقيمة (الحق الثالث)، أو معنى أونطولوجي، ومعنى إبستيمولوجي، ومعنى أكسيولوجي، على الترتيب.

وعلى هذا يُلاحَظ الآتي:

1. أن هذا الوصف البنائي قد يفتح المجال شاسعًا لبحث العلاقة بين علم أصول الفقه وعلم أصول الدين طالما يشتبك المفهوم مع نظرية الوجود، ويرتفع إلى مستوى الميتافيزيقا، ويتمركز حول طبيعة الله، غير أن هذا البحث قاصر لضيق مقامه وتحدد موضوعه على استعمال وبنية المفهوم في أصول الفقه، وليس يتطرق إلى تكوينه وبزوغه من/ أو تجذّره في علم الكلام.

2. أن المعنى الثالث للحق قد يبدو غير منطبق بكلّيته على ما يعرف في الفلسفة بنظرية القيم من جهتين: **الأولى:** أن هناك موضوعات منه تخرج عنها، وقد يبدو ذلك في عبارات: "للرجل حقٌّ رد الدين على المستدين" أو "حق رد الأمانة التي استأمن عليها" أو "أن للدولة حق تحصيل الزكاة أو الضرائب"..إلخ، غير أن هذا ليس صحيحًا كما يبدو للوهلة الأولى؛ لأن ما يُذكَر من مال أو أمانات عينية هو (حق متجسّد)، قيمة تجسّدت في مادة، أو تجرّدت في تعبير نقدي عن تلك المادة. **والثانية:** فهي أن بعض موضوعات فلسفة القيم قد تبدو خارجة عن موضوع الحق الثالث، كقيمتي

والحقّ في الاصطلاح يأتي بمعنيين: الأوّل: هو الحكم المطابق للواقع، ويطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل. والآخر: أن يكون بمعنى الواجب الثّابت. وهو قسمان: حقّ الله وحقّ العباد.

فأمّا حقّ الله، فقد عرّفه التّفتازانيّ: بأنّه ما يتعلّق به النّفع العامّ للعالم من غير اختصاص بأحد، فينسب إلى الله تعالى، لعظم خطره، وشمول نفعه، أو كما قال ابن القيّم: حقّ الله ما لا مدخل للصّلح فيه، كالحدود والزّكوات والكفّارات وغيرها. وأمّا حقّ العبد فهو ما يتعلّق به مصلحة خاصّة له، كحرمة ماله، أو كما قال ابن القيّم: وأمّا حقوق العباد، فهي الّتي تقبل الصّلح والإسقاط والمعاوضة عليها.
(...)
الحقّ عند علماء الأصول:
3 - المراد بالحقّ عند علماء أصول الفقه: اتّجه علماء الأصول الّذين ذكروا الحقّ اتّجاهين:

الاتّجاه الأوّل: أنّ الحقّ هو الحكم، وهو خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التّخيير أو الوضع. قال فخر الإسلام البزدويّ: أمّا الأحكام فأنواع: الأوّل: حقوق الله عزّ وجلّ خالصة. والثّاني: حقوق العباد خالصة. والثّالث: ما اجتمع فيه الحقّان، وحقّ الله تعالى غالب. والرّابع: ما اجتمعا معًا وحقّ العبد فيه غالب.
(...)
وقال الكنديّ: الحقّ: الموجود، والمراد به هنا: حكم يثبت.
(...)
الاتّجاه الثّاني:
الحقّ هو الفعل: ذكر سعد التّفتازانيّ أنّ الحقّ هو الفعل فقال: المحكوم به - وهو ما يسمّيه بعضهم المحكوم فيه - هو الفعل الّذي تعلّق به خطاب الشّارع. فلا بدّ من تحقّقه حسًّا، أي من وجوده في الواقع، بحيث يدرك بالحسّ أو بالعقل، إذ الخطاب لا يتعلّق بما لا يكون له وجود أصلاً. وأكّد صاحب تهذيب الفروق أنّ الحقّ هو الفعل، فقال: حقّ الله تعالى: هو متعلّق أمره ونهيه، الّذي هو عين عبادته، لا نفس أمره ونهيه المتعلّق بها، لأمرين: الأوّل: قوله تعالى: { وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ }، وقول الرّسول ﷺ: « حقّ الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً ». الثّاني: أنّ الحقّ معناه: اللّازم له على عباده، واللّازم على العباد لا بدّ أن يكون مكتسباً لهم، وكيف يصحّ أن يتعلّق الكسب بأمره ونهيه، وهو كلامه، وكلامه صفته القديمة. وحقّ العبد ثلاثة أقسام: الأوّل: حقّه على الله، وهو ملزوم عبادته إيّاه بوعده، وهو أن يدخله الجنّة، ويخلّصه من النّار. والثّاني: حقّه في الجملة، وهو الأمر الّذي تستقيم به أولاه وأخراه من مصالحه. والثّالث: حقّه على غيره من العباد، وهو ما له عليهم من الذّمم والمظالم. وفي هذا تأييد لابن الشّاطّ من المالكيّة حيث قال: الحقّ والصّواب ما اقتضاه ظاهر الحديث، من أنّ الحقّ هو عين العبادة. لا الأمر المتعلّق بها" الموسوعة الفقهية (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، 1410هـ/1990م، ط2) ج 18، ص 7-10، مادة **(حقّ)**.

الحسن والقبح الجماليتين في الفن، أو قيمة الحق المنطقية، غير أن هذا بدوره ليس صحيحًا، فالقول: "أن هذا العمل الفني أو الفعل الإنساني يستحق المدح أو الذم" كالقول: "أن له حق المدح أو الذم على من يعرفه". وكذلك يجري الأمر بالنسبة لقيمة الحق المنطقية، فالقول أن قضية ما تستحق الإقرار بالصدق، كالقول أن لها حق الاعتراف بصدقها الذي يفرض نفسه.

وعلى مستوى أدق: فالمعنى الثالث لمفهوم الحق هو بدوره مركب من مستويين: إلٰهي، وإنساني. فنظرًا لأن مفهوم الحق لا يُستعمل في السياق الإسلامي إلا مركّبًا بصورته الثلاثية التي سبق وصفها، لم توجد قيم إنسانية مستقلة وخالصة، وذلك حتى في الأمور التي للآدمي فيها حق خالص؛ لأنها مباحة بالشرع، أو لأن الأفعال لا تكون مباحة إلا بإباحة الشرع لها سمعًا، أو لأنها غير حسنة ولا قبيحة عقلاً[596]. ولكل ما سبق ظهر ما سُمي في هذا البحث بـ**(مركب الحق الحلولي)**.

ومركّب الحق الحلولي هو "**المركب الجامع للاهوت وناسوت الحق في تعبير قانوني واحد**"، الصلاة مثلاً حق على الآدمي لله، كما أنها حق للآدمي على الآدمي لأنها {**تنهىٰ عن الفحشاء والمنكر**}[597]. والصلاة بهذه الوظيفة تحفظ حقوق الله، كما تحفظ الحقوق بين الآدميين، وكذلك الأمر في شتى الأحكام إيجابًا وسلبًا وبدرجات الإلزام المختلفة[598].

---

[596] -مثلاً: **"وأما سائر الأقسام – وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف – فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره، فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره. ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض وقد لا يكون؟"** أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 130. كذلك: أبو حامد الغزالي: المستصفي، سبق ذكره، ص 6، 45-46.

[597] -القرآن الكريم: 29: 45.

[598] -

- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 219/1.
- **"كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى... كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلًا وإما آجلًا، بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد"** أبو إسحاق الشاطبى: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241.
- أبو إسحاق الشاطبي: الاعتصام، سبق ذكره، 182/2-183.

-لمزيد من التفاصيل حول مركب الحق الحلولي: انظر هذا الفصل، ثانيًا، 3-جـ: الحق الثالث.

شكل توضيحي (3): البنية العامة لمفهوم الحق.

3-علاقة مفهوم الحق بغيره من المفاهيم الأصولية[599]:

دخل مفهوم الحق في علاقات معقدة ومتداخلة بينه من جهة، وبين مفاهيم أصولية عديدة: كالمقصد، والحقيقة، والحكم، والمباح، والواجب، والمصلحة، والعلة، والعدل. ومما أزاد العلاقات تعقيدًا أن مفهوم الحق ينقسم إلى ثلاثة معانٍ كما سبق توضيحه، لكن الفقرات التالية تركز في مفهوم الحق على المعنى القيمي الثالث. والملاحَظ أن علاقة مفهوم الحق بكل من هذه المفاهيم على حدة تنقسم إلى نوعين متضادين من العلاقة:

أ- الحق والمقصد:

ارتبط الحق بالمقصد في مرحلة الصيغة المشتركة[600]. والحق حين يرتبط بالمقصد يرتقي إلى مستوى العلة العامة للشريعة. ومع ذلك فعلاقة الحق بالمقصد اتخذت صورتين:

الأولى: انبناء الحق على المقصد: أي أن يكون مقصد الشارع هو مصدر الحقوق، وهذا يعني أن الحق في نظرية الحق ممنوح، وأن المقاصد في نظرية المقاصد هي مقاصد الشارع أساسًا. ويستطيع الباحث رسم هذه العلاقة بين نظرية

---

599 -انظر الشكل التوضيحي (4)-أ: علاقات مفهوم الحق بمفاهيم أصولية أخرى.

600 -انظر الباب الأول، الفصل الثاني، سادسًا: الصيغة المشتركة. وانظر هذا الفصل، ثانيًا، 3-جـ: الحق الثالث.

المقاصد ونظرية الحق في الصيغة المشتركة: فحين تكون مقاصد الشارع هي الأصل ومقاصد المكلف هي الفرع في الصيغة المشتركة، تكون الحقوق في نظرية الحق ممنوحة لا طبيعية، والعكس صحيح.

الثانية: انبناء المقصد على الحق: أي أن يكون الحق الطبيعي هو هدف المقاصد ذاتها، يكون مقصد الشارع الأساسي حفظ الحق الطبيعي في الحياة والملكية (خاصة وعامة) وحرية الاعتقاد.. إلخ، كما يكون هذا هو مقصد الإنسان العام أيضًا. وهذا الشكل من العلاقة لم يظهر في أصول الفقه، وهو الجاري تطويره في هذا البحث.

وحين واجه بعض الأصوليين معضلة إطلاق مبدأ التعليل إلى آخر مداه، اضطروا إلى تطبيقه في مجال المقاصد ذاته، وحين اضطروا تبعًا لذلك إلى تعليل المقاصد بالكشف عن مقصد المقاصد جعلوا أحد هذه المقاصد مقصدًا لسواه منها[601]. وقد وقع اختيار أغلب الأصوليين الذين تعرضوا لهذه المسألة على أصل الدين، وبعضهم رأى أن أصل الحياة هو مقصد المقاصد[602]. وفي الحالتين لا يمكن منطقيًا أن يكون أحد المقاصد مقصدًا للمقاصد، فهذا دور؛ لأن مقاصد الشريعة في نظرية المقاصد التقليدية هي أساسًا مقاصد الشارع، والشارع لا يمكن أن يستهدف بالمقاصد أحد هذه المقاصد نفسها. إن التسلسل المنطقي السليم يفترض وجود غايات للمقاصد ليست منها، وهذا البحث يفترض أن الحقوق هي هذه الغايات، ولكن الحقوق الطبيعية غير الممنوحة.

ب- **الحق والحقيقة:**

الحقيقة في أصول الفقه-من حيث الاستعمال-مفهوم لغوي-بلاغي لا معرفي غالبًا، هو نقيض المجاز[603]. ومع ذلك فالحقيقة مفهوم له ارتباطاته المعرفية، حتى بغير هذا اللفظ الصريح، فأحيانًا يُستعمل (الحق) للدلالة على الحقيقة[604]. وتظهر العلاقة بين الحق والحقيقة على وجهين:

---

601 -

- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 337/4-340.
- أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، سبق ذكره، 515/1.
- **"فإنا إذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما، ثم النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال"** السابق، ص 228. **"فلو عدم الدين عدم الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف (النفس) لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش"** أبو إسحاق الشاطبى: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 14.
- محمد علي الكاظمي الخراساني: فوائد الأصول، سبق ذكره، 335/1.

602 -محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 376/3.

603 -

- **"الحقيقة: تستعمل على معنيين: أحدهما: وصف الشيء الذي هو حده وبيانه، والمعنى الذي استحق الشيء لأجله. الوجه الثاني: هو حقيقة الكلام، وذلك راجعٌ إلى وصفه بأنه قولٌ مستعملٌ فيما وضع له في الأصل"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ص 145.
- **"وحقيقة الشيء عنده** (أي عند أبي الحسن الأشعري) **نفس الشيء. إذا كان فيما يوصَف به الشيء ويرجع إلى نفسه. وحقيقته معناه الذي يُشتَق الوصف منه إذا كان جاريًا مجراه"** ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح (مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، 1425هـ/2005م) ص 24.

الأول: الحق كحقيقة نقلية: وهو الحق حين يشير إلى النص، أو الأمر الإلهي، أو مشتقات النص كنتائج القياس، أو ما يقوم مقام النص كالإجماع[605].

الثاني: الحق كحقيقة عقلية: وهو الحق حين يشير إلى استنباط عقلي يتجاوز منهج النقل[606].

وتعبر سيادة الوجه الأول من العلاقة على النسق الأصولي عن سيادة منهج النقل، والاعتماد على النصوص كأصول، في حين يعبر الوجه الثاني من العلاقة عن محاولة عقلية لتجاوز النص، عن طريق مبدأ التعليل العام، أو المقاصد، أو الحقوق، أو غير ذلك من آليات الاجتهاد ومبادئه[607].

جـ- الحق والحكم:

ترتبط الأحكام بالحقوق، فحق الله قد يكون أمره ونهيه، وحق العبد قد يكون مصالحه[608]. وتأخذ العلاقة بين الحق والحكم صورتين:

الأولى: انبناء الحق على الحكم: فالأحكام تحدد الحقوق وتدل عليها، ثم تحفظها.

- **"الحقيقة: تستعمل في شيئين: أحدهما: في العبارة عن صفة الشيء ومعناه، فيقال: حقيقة العلم كذا، وحقيقة العالم كذا، وحقيقة المحدَث كذا. وهذا يرجع إلى حده وحصره، وليس لهذا النوع من الحقيقة مجاز. والثاني: حقيقة الكلام وحده: كل لفظ بقي على موضوعه، ولهذه الحقيقة مجاز"** أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 172.
- **"والحقيقة: كل لفظ بقيَ على موضوعه"** أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الحدود في الأصول، سبق ذكره، ص 51.
- **"الحقيقة تطلق ويراد بها خاص | وصف الشيء الذي يتميز ويوافق ويماثل وهو حده عنه . وذلك كما يقال | حقيقة العالم من قام به العلم . وحقيقة الجوهر المتحيز إلى غير ذلك . وهذا | ما لا نطلبه في مضمون هذا الباب . | | وقد تطلق الحقيقة في اللغات ومجاري المحاورات فهذا مقصدنا من | هذا الباب . فإذا قلنا هذه العبارة حقيقة في هذا المعنى فمعناه أنها مستعملة | [11 / ب] فيما وضعت في أصل | وضع اللغة له فهذا ما نريده بالحقيقة"** أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره،184/1.
- **"الحقيقة اسم لكل لفظ هو موضوع في الأصل لشيء معلوم"** أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، سبق ذكره، 170/1.
- **"الحقيقة: لفظ مستعمَل فيما وُضع له أولاً"** زكريا بن محمد الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، سبق ذكره، ص 78.

604 -

- محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، سبق ذكره، ص 50، 122 (5 مرات)، 213، 220 (مرتين)، 431، 444، 477 (3 مرات)، 478، 479 (4 مرات)، 480، 483، 504، 511، 515.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 1/ 4، 7، 8، 17، 21، 23، 27، 35، 37، 40، 41، 46، 58، 88، 121-2/ 5، 7، 18، 38، 41، 47، 54، 61، 145، 147، 148-3/ 5، 8، 9، 23، 29، 36، 41، 53، 54، 92، 105، 106، 108، 118، 134، 149-4/ 10، 38، 155، 191-5/ 3، 64، 86-6/ 17، 59-8/ 47.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 21، 42، 51، 125، 137، 248، 350.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1،القسم الأول: المقدمات النظرية، ص 48، 64/ مج1، القسم الثاني: الأحكام، ص 133، 159/ مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 21، 28، 30/ مج2، القسم الرابع: الأدلة، ص 6، 29/ القسم الخامس: الاجتهاد، ص 4، 46.

605 -لمزيد من التفاصيل: انظر هذا الفصل، ثالثًا، الحق النظري النقلي.

606 -لمزيد من التفاصيل: انظر هذا الفصل، ثالثًا، الحق النظري العقلي.

607 - لمزيد من التفاصيل: انظر هذا الفصل، ثالثًا-2: الحق الثاني (المعرفي).

608 - أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق سبق ذكره، 256/1 **"الفرق الثاني والعشرون: بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين"**.

الثانية: انبناء الحكم على الحق: حيث الحقوق هي أساس الحكم وغايته النهائية، بشرط أن يكون الحق طبيعيًا غير ممنوح عن طريق الحكم.

وترتبط علاقة الحق–الحكم بعلاقة الحق–المقصد، وهو التعقيد سالف الذكر للعلاقات التي يشتبك فيها مفهوم الحق مع سواه من المفاهيم الأصولية، وللعلاقات بين هذه العلاقات. وفي الواقع تعبر العلاقة الأولى عن الثانية؛ لأن المقصد مستقرأ من الحكم في نظرية المقاصد التقليدية عمومًا[609]. ولهذا، فانبناء الحق على الحكم يستلزم انبناء الحق بالتبعية على المقصد الذي هو مستقرأ من الحكم.

وتُستنبَط من علاقة الحق–الحكم علاقتان أخريان: علاقة الحق–المباح، وعلاقة الحق–الواجب.

د– **الحق والمباح:**

تعني "الإباحة" في النسق الأصولي حالة انتفاء الحكم في أغلب التعريفات، وبالتالي تعد علاقة الحق–المباح الصورة السالبة للعلاقة السابقة (الحق–الحكم)، وتتخذ بالتالي صورتين بدورها:

الأولى: انبناء الحق على المباح: أي معرفة الحقوق واستنباطها من مساحات التخيير الشرعية. فالشرع حين يترك شيئًا أو فعلاً دون حكم، وإذا ظهرت مصلحة شخصية أو عامة في هذا الشيء أو هذا الفعل، كانت حقًّا للمنتفع منها، أو من سارع إلى اكتسابها. وقد تم التعبير عن هذه العلاقة في الباب الأول بمفهوم: **الإباحة الوضعية**[610].

---

[609] -منهج استقراء المقاصد عند الشاطبي:
4. **مجرد الأمر والنهي الابتدائي الصريح.**
5. **اعتبار علل الأمر والنهي.**
6. **معرفة أن للشارع مقاصدَ أصليةً ومقاصدَ تابعةً.**
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 298-301.

[610] -**الإباحة الوضعية**:
- أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار المالكي: مقدمة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 314.
- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد، سبق ذكره، 288/1، 17/2.
- **"حد الإباحة: مجرد الإذن، حد المباح: هو تخيير المخاطب بين فعل الشيء وتركه، الجاري مجرى الإباحة، من غير تخصيص ذم ولا مدح بأحدهما"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، 137-138.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: النبذة الكافية أو النبذ في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 44.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 21-23.
- الحسن بن شهاب العكبري: رسالة في أصول الفقه، متن شرح رسالة في أصول الفقه للحسن بن شهاب العكبري، سبق ذكره، ص 31-32.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 167/1.
- "(المباح) **ما ثبت من جهة الشرع أنه لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه من حيث هو ترك له على وجه ما"** أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الحدود في الأصول، سبق ذكره، ص 55.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 45.
- أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري: إيضاح المحصول من برهان الأصول، سبق ذكره، ص 245-246.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 66-68.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 165/1-166.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: منتهى السول في علم الأصول، سبق ذكره، ص 36.
- جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، سبق ذكره، ص 28.

الثانية: انبناء المباح على الحق: أي أن الحق–في حالة كونه طبيعيًا–يفترض أن يكون الشيء أو الفعل المتعلق به مباحًا على التخيير. فالتعبير القائل "أن كذا حق لفلان" يعني "أن لفلان أن يفعله أو يستعمله أوْ لا". وقد تم التعبير عن هذه العلاقة في الباب الأول بمفهوم: **الإباحة الطبيعية**[611].

وتعبر الحالة الأولى عن انبناء التشريع على أساس الوضْع، حيث تحدد السلطة (الشارع) مساحة الإباحة، في حين تعبر الحالة الثانية عن انبناء التشريع على أساس الطبيعة، حيث تحدد الطبيعة الحقوق الأصلية، وبالتالي تحدد مساحة الإباحة.

هـ– الحق والواجب:

الحق لا يقابل الواجب دائمًا، فهو أحيانًا يقابل الحرية (الإباحة) حيث لا واجب على أحد[612]. ولكن الواجب كحكم (الفرض) يتبع–مثل الإباحة–علاقة الحق–الحكم، وبينما تعتبر علاقة الحق–المباح صورة سالبة لعلاقة الحق–الحكم، تعد علاقة الحق–الواجب تخصيصًا لعلاقة الحق–الحكم. وتتخذ هذه العلاقة–بالتالي–صورتين:

الأولى: انبناء الحق على الواجب: حيث تُستنبَط الحقوق من أحكام الواجب.

الثانية: انبناء الواجب على الحق: حيث تصير وظيفة الواجب حفظ الحقوق الطبيعية الضرورية.

وهي علاقة معبرة عن علاقة الحق–الحكم بصورتيها؛ لأن انبناء الحق على حكم الواجب يعني أن الحقوق ممنوحة غير طبيعية ولا بدهية، في حين أن انبناء الواجب على الحق يعني أن الحق طبيعي وأن الواجب يتحدد تبعًا له.

و– الحق والمصلحة:

- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 130.
- **"الجائز: ما شرع فعله وتركه على السواء... ويرادف الجائز: المباح والحلال"** زكريا بن محمد الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، سبق ذكره، ص 75.
- محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول، سبق ذكره، ص 107.
- محمد سعيد الطباطبائي الحكيم: المحكم في أصول الفقه، سبق ذكره، 20/1.

[611] - **الإباحة الطبيعية:**

- أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم الكرخي: أصول الكرخي، سبق ذكره، ص 368.
- أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، سبق ذكره، 247/3-248.
- أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، سبق ذكره، ص 145.
- أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، سبق ذكره، 315/2.
- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، ص 103-104.

  -والفرق الكمي واضح بين القائلين بالإباحة الوضعية والقائلين بالطبيعية.

[612] - دينيس لويد: فكرة القانون، سبق ذكره، تحليل هوفلد لنسق الحقوق والواجبات: ص 292.

بصفة عامة، يمكن أن تكون المصلحة حقًا أو لا؛ فإذا كانت مشروعة كانت حقًا، وإن لم تكن لم تكن. ولكن العلاقة بين الحق والمصلحة على نطاق أوسع تتخذ صورتين:

الأولى: انبناء الحق على المصلحة: فالحق قد يكون كذلك حين تكون لصاحبه مصلحه مشروعة في شيء أو فعل.

الثانية: انبناء المصلحة على الحق: فالمصلحة قد تكون كذلك بسبب أن استيفاء الحقوق يحقق الصالح الفردي والعام.

في الحالة الأولى الحق يعني حرية التصرف، وفي الحالة الثانية يعني واجبًا على الذات أو الطرف الآخر من أجل تحقيق الصالح الفردي والعام. والحالة الثانية تفترض كون هذا الحق طبيعيًا من حيث المصدر؛ لأن الحقوق الطبيعية لا يمكن التفاوض فيها أو التنازل عنها بحكم طبيعتها، بل يؤدي التنازل عنها إلى الإضرار بالعام والخاص.

ز– **الحق والعلة:**

الحق أحد مسالك العلة؛ فالحق قد يكون علة لإقرار حكم معين أو استنباطه. لكن العلاقة بين الحق والعلة تأخذ صورتين أساسيتين:

الأولى: الحق كعلة صورية: هو الحق حين يكون الحد الأوسط في القياس الفقهي، علة حكم معين، دون أن يكون هناك توجه أو تطبيق فعلي للحق كعلة غائية.

الثانية: الحق كعلة غائية: هو الحق حين يكون علة الشريعة ذاتها، ومن الملاحظ أن الحق لم يكن كذلك إلا في إطار الصيغة المشتركة لنظرية الحق مع المقاصد.

تعبر الصورة الأولى عن الحق الممنوح أو المكتسب لا الطبيعي؛ لأن الحق حين ينحصر في العلة الصورية ولا يكون علة للشريعة عمومًا يكون مبنيًا على الأحكام ومقاصد الشارع، أي ممنوحًا[613]. وتعبر الصورة الثانية–من حيث الفرض النظري–عن الحق الطبيعي، أو أنها تسمح بوجوده أو افتراضه من الناحية النظرية.

ح– **الحق والعدل:**

تعرض مفهوم العدل للتأويل ومحاولات التحديد بأشكال مختلفة بطول مسار العلم، ويمكن إجمال هذه المحاولات في مفهومين للعدل: العدل بمعنى الطاعة، والعدل بمعنى حفظ الحقوق[614]. ويمكن تبيّن هذين المفهومين اللذين للعدل من

---

[613] -لمزيد من التفاصيل حول هذه الظاهرة انظر الباب الأول، الفصل الثالث، ثانيًا: ظاهرة التشكل الصوري الزائف.

[614] -**"وأبانَ (أي: الله) أن العدلَ العاملُ بطاعته، فمن رأوه عاملاً بها كان عدلاً، ومن عمل بخلافها كان خلافَ العدل"** محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، سبق ذكره، 38/1.

دراسة مفهوم الإباحة، فالإباحة الوضعية تقوم على المفهوم **الأول** عن العدل باعتباره طاعة النصّ، والإباحة الطبيعية تقوم على المفهوم **الثاني** للعدل باعتباره حفظ الحقوق الطبيعية[615]. ولهذا انقسمت علاقته بمفهوم الحق إلى صورتين:

الأولى: انبناء الحق على العدل: حيث يحدِّد العدلُ بما هو طاعة للأمر الإلهي الحقوقَ.

الثانية: انبناء العدل على الحق: حيث تصير وظيفة العدل ومعناه حفظ الحقوق الطبيعية وما يُبنى عليها.

تعبر الصورة **الأولى** عن الحق الممنوح؛ لأن العدل حين يكون طاعة للأمر الإلهي، يكون النص المقدس هو مصدر الحقوق، بينما تعبر الصورة **الثانية** عن الحق الطبيعي؛ لأن العدل فيها هو تجريم التعدي على الحقوق الطبيعية والمكتسبة وما ينبني عليها من حقوق فرعية، وحفظها. وقد سادت الصورة الأولى بناءً على سيادة مفهوم الإباحة الوضعية.

وفي نهاية التشريح الداخلي لعلاقات مفهوم الحق بمفاهيم أصولية أخرى يتضح أن هناك صورتين عامتين متصلتين للعلاقة بهذه المفاهيم، وبالتالي صورتين لهذا التشريح:

---

[615] -**الإباحة الوضعية:**

- أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار المالكي: مقدمة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 314.
- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد، سبق ذكره، 288/1، 17/2.
- **"حد الإباحة: مجرد الإذن، حد المباح: هو تخيير المخاطب بين فعل الشيء وتركه، الجاري مجرى الإباحة، من غير تخصيص ذم ولا مدح بأحدهما"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، 137-138.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: النبذة الكافية أو النبذ في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 44.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 21-23.
- الحسن بن شهاب العكبري: رسالة في أصول الفقه، متن شرح رسالة في أصول الفقه للحسن بن شهاب العكبري، سبق ذكره، ص 31-32.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 167/1.
- "(المباح) **ما ثبت من جهة الشرع أنه لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه من حيث هو ترك له على وجه ما"** أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الحدود في الأصول، سبق ذكره، ص 55.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 45.
- أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري: إيضاح المحصول من برهان الأصول، سبق ذكره، ص 245-246.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 66-68.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 165/1-166.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: منتهى السول في علم الأصول، سبق ذكره، ص 36.
- جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، سبق ذكره، ص 28.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 130.
- **"الجائز: ما شرع فعله وتركه على السواء... ويرادف الجائز: المباح والحلال"** زكريا بن محمد الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، سبق ذكره، ص 75.
- محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول، سبق ذكره، ص 107.
- محمد سعيد الطباطبائي الحكيم: المحكم في أصول الفقه، سبق ذكره، 20/1.

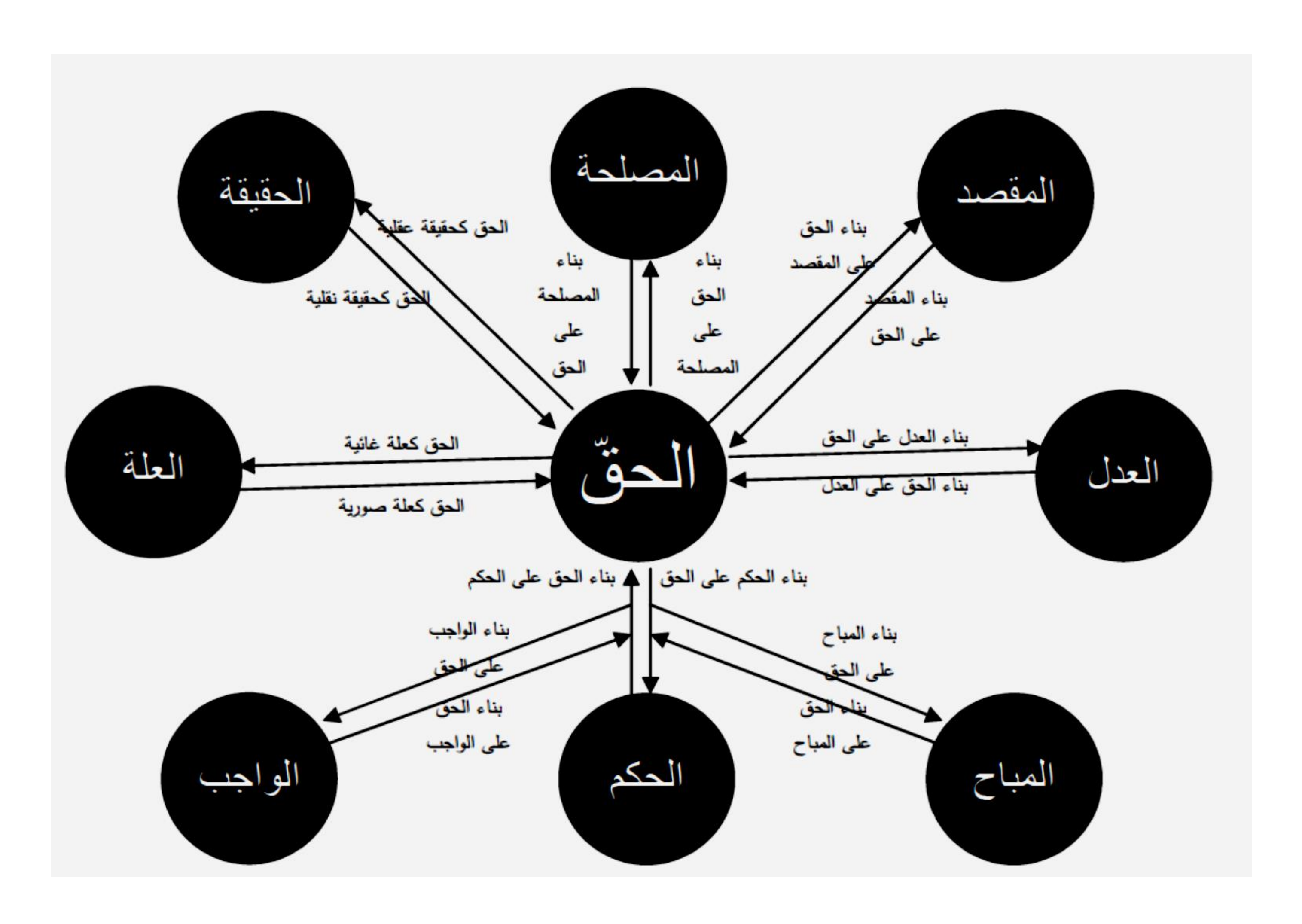
-**الإباحة الطبيعية:**

- أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم الكرخي: أصول الكرخي، سبق ذكره، ص 368.
- أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، سبق ذكره، 247/3-248.
- أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، سبق ذكره، ص 145.
- أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، سبق ذكره، 315/2.
- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، ص 103-104.

الأولى: الصورة الوضعية: بناء الحق على الأصول، حيث ينبني الحق على غيره من هذه المفاهيم.

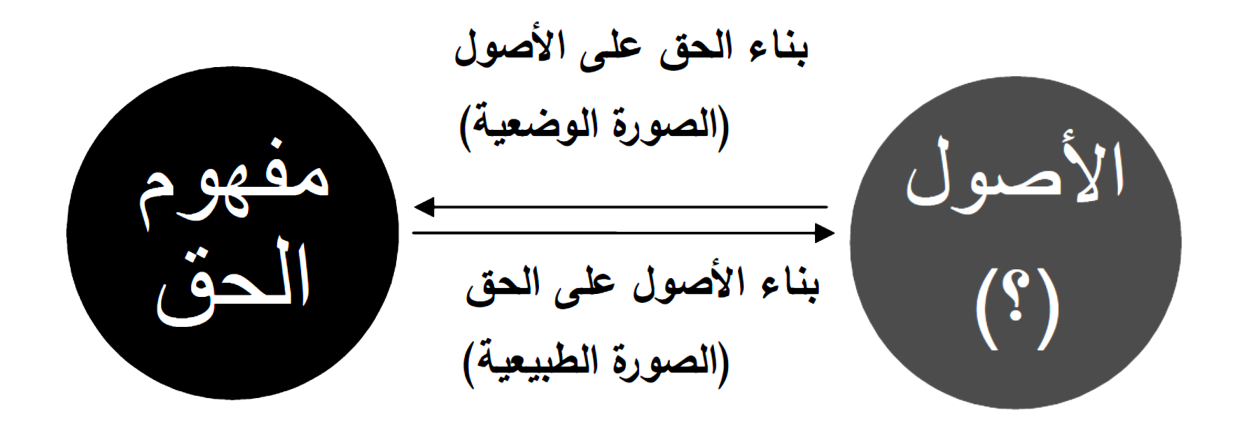
الثانية: الصورة الطبيعية: بناء الأصول على الحق، حيث ينبني على الحق غيره من هذه المفاهيم.

وجدير بالذكر أن الصورة الأولى الوضعية هي التي سادت الأنساق الأصولية في أغلب فترات تاريخ العلم[616].



شكل توضيحي (4)–أ: علاقة مفهوم الحق بالمفاهيم الأصولية المذكورة.

[616] -انظر الشكل التوضيحي (4)-ب: الصورة العامة لعلاقات مفهوم الحق بغيره من المفاهيم الأصولية المذكورة.



شكل توضيحي (4)–ب: الصورة العامة لعلاقة مفهوم الحق بغيره من المفاهيم الأصولية المذكورة.

ثالثًا: التشريح الدقيق[617]:

هو وصف الوحدات الأولية التي يتكون منها كل معنى من المعاني الثلاثة لمفهوم الحق الذي جرى وصف بنيته في التشريح الداخلي فيما سبق. هو الوقوف على تلك اللا منقسِمات النظرية للحقوق الثلاثة التي يتكون منها مفهوم الحق. وهو خطوة منهجية هامة؛ فعن طريقها يمكن تحليل مصادر العلم لاكتشاف كل معنى من معاني الحق الثلاثة بدرجة أدق تفصيلاً، وعمق أبعد غورًا، وعلى نطاق أكثر اتساعًا. وينقسم التشريح الدقيق الذي سيلي تفصيله إلى:

أ– الحق الأول (الوجودي):

يمكن تحليل الحق الأول إلى العناصر النظرية الأولية التالية:

1. **أنطولوجيا الحقّ:** وهو بحث الحق باعتباره وجودًا مشخَّصًا، الحق بما هو وجود، وبما هو موجود، وبما هو مصدر للوجود والموجود.
2. **الحق والخَلق:** وهو بحث الحق كما يتجلى في خلقه، وعلاقته بالخلق.
3. **الحق والحقيقة:** وهو بحث علاقة الحق الوجودي بالحقيقة النظرية.
4. **الحق والعقل النظري:** وهو بحث علاقة الحق الوجودي بالعقل النظري الإنساني، ومدى قدرة العقل على تصوره، وفهم منطقه، وقوانين خلقه، وعلل شريعته.

[617] -في علم التشريح يشير اصطلاح التشريح الدقيق إلى علم الأنسجة على وجه الخصوص بما هو تشريح مجهري لوحدات التكوين التي يصفها التشريح الكبير.

5. **الحق والعقل العملي:** وهو بحث علاقة الحق الوجودي بالعقل الأخلاقي الإنساني، وكيفية درك هذا الوجود قيميًا، ومدى سلطانه على القيم.
6. **الحق في التاريخ:** وهو بحث كيفية تجلي الحق الوجودي في التاريخ، وكيفية تعرّضه للحراك التاريخي، وعوامل ذلك، فأسباب النزول، والنسخ، وظاهرة التنزيل المنجّم، ومبدأ التعليل، والمصلحة، والمقاصد، والحقوق، وشتى طرق الاجتهاد، من آليات الحراك التاريخي المختلفة للحق الذي يتجلى في الوحي المتجسد في النص.
7. **مصدرية الحق الأول للحقين الثاني والثالث:** وهو بحث علاقة الحق الوجودي بالحقين: المعرفي والقيمي، هل هو مصدر لكل منهما؟ وهل هو مصدر وحيد أم مشترك مع العقل الإنساني، أم أن العلاقة بين أنواع الحق الثلاثة ليست بهذه الصورة ولا هذا التماسك؟ وهو نتائج بحث العناصر الأولية الستة السابقة للحق الأول.

ب- **الحق الثاني (النظري أو المعرفي):**

يمكن تحليل الحق الثاني إلى العناصر النظرية الأولية التالية:

1. **الحق كحقيقة:** وهو بحث الحق باعتباره حقيقة نظرية مجردة.
2. **الحق النظري النقلي:** وهو بحث الحق باعتباره حقيقة نظرية نقلية، في إشارة إلى المصدر النقلي في الكتاب والسنة والإجماع والقياس.
3. **الحق النظري العقلي:** وهو بحث الحق باعتباره حقيقة نظرية عقلية، في إشارة إلى المصادر العقلية في آليات الاجتهاد المختلفة.
4. **الحق النظري ونظرية الحق:** وهو بحث العلاقة بين طبيعة الحق النظري (الحق الثاني عمومًا) وطبيعة الحق في نظرية الحق من حيث أصالته واكتسابه ومنحه.
5. **فرعية الحق النظري للحق الوجودي:** وهو بحث علاقة الحق النظري بالحق الوجودي: هل هو فرع له؟ وهل هو فرع له فقط، أم يشترك العقل البشري النظري مع الحق الوجودي في تكوينه؟ وهو نتائج بحث العناصر الأولية الأربعة السابقة للحق الثاني.

جـ- **الحق الثالث (العملي أو القيمي):**

يمكن تحليل الحق الثالث إلى العناصر النظرية الأولية التالية:

1. **الحق كقيمة:** وهو بحث الحق باعتباره قيمة منتسِبة إلى شيء أو فعل.
2. **الحق كمصلحة:** وهو بحث لعلاقة الحق بالمصلحة.
3. **الحق كمقصد:** وهو بحث للعلاقة بين الحق والمقصد في الصيغة المشتركة.

4. **مركب الحق الحلولي:** وهو بحث لعلاقة الحق الإلهي بالحق الإنساني في مركّب نظري واحد.
5. **فرعية الحق القيمي للحق الوجودي:** وهو بحث علاقة الحق القيمي بالحق الوجودي: هل هو فرع له؟ وهل هو فرع له فقط، أم يشترك العقل البشري العملي مع الحق الوجودي في تكوينه؟ وهو نتائج بحث العناصر الأولية الأربعة السابقة للحق الثالث.

وتفصيل ذلك فيما يلي:

1- الحق الأول (الوجـــــــــــودي):

أ- أنطولوجيا الحقّ:

الحق الوجودي هو الجانب الأنطولوجي من فكرة الحق في الإسلام. ولهذا الجانب أسس لغوية[618]. كما أن لهذا الجانب أيضًا أسسًا عقائدية مرتبطة بمواضع وسياق وروده في الكتاب[619]. وكان لهذا أثره على علماء الأصول في محاولاتهم المختلفة لتعريف (الحق).

فقد قدم **ابن فورك** تعريفًا للحق يركز على المعنيين الوجودي والقيمي، ويتضح المعنى الوجودي في كون الحق الشيء الذي تحقق كونه وصح وجوده[620]. والمعنى الوجودي للحق نابع من معتقد وجود الإله، فوصف الإله بأنه حق يعني كونه موجودًا وجودًا صحيحًا واقعيًا موضوعيًا. المعنى الوجودي إذن يعني الموجود وجودًا موضوعيًا واقعيًا، وطالما كان هو الإله ذاته، فهو يعني الموجود ومصدر الوجود في آنٍ.

---

[618] -**"حقق: الحق: نقيض الباطل، وجمعه حقوق وحقاق... وحق الأمر يحق ويحق حقا وحقوقًا: صار حقًا وثبت; قال الأزهري: معناه وجب يجب وجوبًا، وحق عليه القول وأحققته أنا. وفي التنزيل: {قال الذين حق عليهم القول} أي ثبت... وفي الحديث: أنه أعطى كل ذي حق حقه ولا وصية لوارث أي حظه ونصيبه الذي فرض له ... والحق: من أسماء الله، عز وجل، وقيل من صفاته; قال ابن الأثير: هو الموجود حقيقة المتحقق وجوده وإلهيته. والحق: ضد الباطل. وفي التنزيل : {ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق}. وقوله تعالى: {ولو اتبع الحق أهواءهم} قال ثعلب: الحق هنا الله، عز وجل"** محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري جمال الدين أبو الفضل: لسان العرب، سبق ذكره، 10/49-50 ، مادة **"حقق"**.

[619] -**{ولو اتبع الحقُّ أهواءهم لفسدت السماوات والأرض}** 23 :71.

[620] -**"الحق: هو الذي تحقق كونه، وصح وجوده، هذا في القسمة العامة، فأما في القسمة الخاصة فهو الذي يصح وصفه بأنه حسن حكمه إذا أجري على أكسابنا"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ص 126.

وقدم **ابن حزم** تعريفًا يركز بدرجة كبرى على المعنى الوجودي، فالحق هو كون الشيء صحيح الوجود، ويُطلق تسميةً للباري التي لا تؤخذ إلا نصًا ولا يجوز فيها التصريف[621]. وهو ما يبين الطبيعة المشخَّصة للجانب الوجودي من المفهوم.

والحق عند **أبي يعلى الفراء** ضد الجور، فهو معنى قيمي عملي بحيث يخلو التعريف من المعنى الوجودي[622]. أما **الجويني** فقد ركز على المعنى المجرد: الثبوت[623]. ولم يمنح الحق معانيَ أخرى. ذلك، في حين يركز **السمعاني** على المعنيين: المعرفي والقيمي فقط، فيخلو مفهوم الحق من القلب الأنطولوجي[624]. أما **ابن عقيل** فيوضح تعريفه المعاني الثلاثة للمفهوم[625]. ويتضح المعنى الوجودي المشخص في تعريف **العز بن عبد السلام**، حيث الحق هو الله، وهو الإسلام، وهو القرآن[626]. والحق هو الموجود من كل وجه، الذي لا ريب في وجوده عند **عبد العزيز البخاري**[627]. ويتجلى المعنى الوجودي في تعريف **زكريا الأنصاري** بوضوح[628]. ويعود المعنى المجرد لمفهوم الحق: الثبوت والوجوب عند **شيخي زاده**، حيث يركز التعريف الموجز على المعنيين الوجودي والقيمي[629]. وحق الله هو الثابت الذي لا يُنكر عند

---

[621] -**"والحق: هو كون الشيء صحيح الوجود، ولا يغلط من لا سعة لفهمه فيظن أن هذا الحد فاسد بأن يقول الكفر والجور صحيح وجودهما فينبغي أن يكونا حقًا فليعلم أن هذا شغب فاسد لأن وجود الكفر والجور صحيحين في رضاء الله تعالى ليس هو صحيحًا بل هو معدوم، فرضاء الله تعالى بهما باطل، وأما كونهما موجودين من الكافر والجائر فحق صحيح ثابت لا شك فيه، فمثل هذا من الفروق ينبغي مراعاته وتحقيق الكلام فيه وإلا وقع الإشكال وتحير الناظر، وقد رأينا من يفرق بين الحق والحقيقة وهذا خطأ لا يخفى على ذي فهم ينصف نفسه، لأن الفرق بين هاتين اللفظتين لم تأت به لغة ولا أوجبته شريعة أصلاً إلا في تسمية الباري تعالى التي لا تؤخذ إلا بالنص ولا يحل فيها التصريف فظهر فساد هذا الفرق بيقين وبالله تعالى التوفيق، وأيضا فإن الله تعالى قال {حقيق علي أن لا أقول على الله إلا الحق} ولا فرق عند أحد بين قول القائل حقيق عليّ كذا وبين قوله حقٌّ عليّ كذا فظهر فساد هذا الفرق"** أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 41/1.

[622] -**"الجور: العدول عن الحقّ"** أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 169/1.

[623] -**"الحق: الثبوت... إذا أضيف إلى خبر، أُفيد بصدقه، وإذا أضيف إلى شيء من الشرائع يفاد كونه مأمورًا به، وإذا أضيف إلى شيء من وجوه التصرف، فعلى معنى الصواب والصحة، وإذا أضيف إليه الحكم أو الأمر أو الخَلْق أو صفة من صفات التعالي فالمراد به الإله سبحانه... وإذا أضيف إلى الحشر أو الجنة والنار يفاد به الوجود... وأما الباطل والفاسد فهما في اللغة بمعنى: العدم... وهما نقيضا الصحة والثبوت"** أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الكافية في الجدل، سبق ذكره، ص 43-44.

[624] -**"والحق يُستعمل على وجهين: أحدهما: بمعنى الصواب، يقال: هذا القول حق، أي صواب. والآخر: بمعنى الوجوب، يقال حق عليك أن تفعل كذا، أي: واجب"** أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي: قواطع الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، 23/1.

[625] -**"اسم مشترك بين الموجود الثابت، وبين الواجب اللازم، وبين نقيض الباطل، وهو الصواب في القول والاعتقاد، فأما الموجود: فهو من تسمية الباري بأنه حق، من قوله: {أن الله هو الحق المبين} (24: 25)، ومنه قول النبي عليه الصلاة والسلام: (أشهد أنك حق، وأن الساعة حق، وأن الجنة حق، والنار حق، والعَرْض حق، والسحر حق) والمراد بذلك: ثابت وكائن ولذلك خلط به السحر... وأما الحق الواجب: وحقَّ بمعنى وجبَ، من قوله سبحانه:{ولكن حقّت كلمة العذاب على الكافرين} (39: 71)، {أفمن حق عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من في النار} (39: 19)... والحق مصدر أقيم مقام الصفة... والحق: أعمّ من المِلك؛ لأنه يعم الديون والأملاك، والملك يخص الأعيان، ويعم الحق الأموال وغيرها، فإنه يدخل فيها الدماء والفروج ومنافع الأحرار والعقوبات والعبادات فكل ذلك لله سبحانه وللآدميين"** أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، 205/1-209.

[626] -عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 373/2.

[627] -**"قال السيد الإمام أبو القاسم رحمه الله في أصول الفقه: الحقّ: الموجود من كل وجه الذي لا ريب في وجوده، ومنه السحر حق والعين حق أي موجود بأثره، وهذا الدين حق أي موجود صورةً ومعنًى، ولفلان حق في ذمة فلان أيْ: شيء موجود من كل وجه"** عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، سبق ذكره ، 134/4.

[628] -**"الحق: هو الله تعالى، والحُكم المطابق للواقع، يُطلَق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك"** زكريا بن محمد الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، سبق ذكره، ص 75.

[629] -**"والحقوق جمع حق، وهو خلاف الباطل، وهو مصدر حقَّ الشيء من باب ضرب وقتل إذا وجب وثبت، ولهذا يقال لمرافق الدار حقوقها"** عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي شيخي زاده: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، سبق ذكره، 128/3.

ابن عاشور[630]. وكذلك الحق هو الثبوت عند **البروجردي**[631]. والحق عند **المدرسي** هو قانون الخَلق، هو ما يتجلى في قوانين الطبيعة والتاريخ ومقاصد الشريعة والشعائر[632].

وهكذا يظهر المعنى الوجودي، موضوعيًا، مشخَّصًا في الإله المشخَّص، متجليًا في قوانين الطبيعة والتاريخ وغاية الشريعة، وشعائر الدين، مرتبطًا بالحقيقة المعرفية، والقيمة العملية.

وفي الرصد الكمي النسبي الدلالي لمادة (حقق) في بعض المصادر الرئيسية لعلم أصول الفقه يتقدم الحق الثاني المعرفي، ثم يأتي كل من الحق الأول والثالث متساويين تقريبًا في النسبة، مما يعكس درجة حضور الحق الأول في استعمال (الحق) كمصطلح[633]. الحق الثاني المعرفي متقدم بما يدل على سيادة المنهج النقلي في المعرفة في الأصول،

---

[630] -**"الحق هو الثابت الذي لا يُنكر لوضوح حجة أو تبين أهلية أو حاجة، فحقّ الله علينا اعترافنا له بما هو ثابت له من صفات الكمال وهو معنى العبادة... وحق العباد على العباد رعي مصالحهم لتبين احتياجهم، ثم يطلَق حق الله على امتثال أوامره لأنه أهل لأن يمتثَل وإن لم يكن له فيها أمر حاجة أو منفعة... فإن كان الذي أمر به أو نهى عنه لحفظ مصلحة خاصة بآحاد البشر سُمي ذلك حق العبد... وإن كان لحفظ مصلحة عامة أو مصلحة مَن لا يدفع عن نفسه كالميت والصغير... سُمي حق الله لأنه الموصِي بحفظه... بحيث لا يسقط أبدًا"** محمد الطاهر بن عاشور: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، سبق ذكره، 111/1-112.

[631] -**"فإن الحقيقة من حَقَّ بمعنى ثبتَ"** حسين علي منتظري: نهاية الأصول، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 25، 291.

[632] - محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 278/2.

[633] -الحق الأول:

- محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد شاكر سبق ذكره، ص 12، 19، 40، 448، 486، 501، 599 (مرتين).
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 3/1، 4، 5، 21، 25، 35، 61، 125-2/ 39، 54، 85-3/ 33، 43، 95، 106، 142، 158، 159-4/ 29، 33، 34، 73، 152، 155، 191، 192-5/ 3، 50، 70-6/17، 20-8/ 42، 47.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 36، 48، 137، 350.
- أبو إسحاق الشاطبى: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1،القسم الأول: المقدمات النظرية، ص 13، 14، 48-مج1، القسم الثاني: الأحكام، ص 172، 175-مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 129-مج2، القسم الرابع: الأدلة، ص 162-القسم الخامس: الاجتهاد، ص 48.

-الحق الثاني:

- محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، سبق ذكره، ص 50، 122 (5 مرات)، 213، 220 (مرتين)، 431، 444، 477 (3 مرات)، 478، 479 (4 مرات)، 480، 483، 504، 511، 515.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 1/ 4، 7، 8، 17، 21، 23، 27، 35، 37، 40، 41، 46، 58، 88، 121-2/ 5، 7، 18، 38، 41، 47، 54، 61، 145، 147، 148-3/ 5، 8، 9، 23، 29، 36، 41، 53، 54، 92، 105، 106، 108، 118، 134، 149-4/ 10، 38، 155، 191-5/ 3، 64، 86-6/ 17، 59-8/ 47.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 21، 42، 51، 125، 137، 248، 350.
- أبو إسحاق الشاطبى: الموافقات في أصول الشريعة، مج1،القسم الأول: المقدمات النظرية، ص 48، 64/ مج1، القسم الثاني: الأحكام، ص 133، 159/ مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 21، 28، 30/ مج2، القسم الرابع: الأدلة، ص 6، 29/ القسم الخامس: الاجتهاد، ص 4، 46.

-الحق الثالث:

- محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، سبق ذكره، ص 19 (مرتين)، 265، 375، 442، 483 (مرتين)، 484، 485، 527، 551، 574، 578، 580، 582، 590.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 1/ 40، 95، 131-2/ 57، 63، 142-3/ 55، 64، 65-5/ 58-7/ 41-8/ 42، 54.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 234، 289، 306.
- أبو إسحاق الشاطبى: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1،القسم الأول: المقدمات النظرية، ص60-مج1، القسم الثاني: الأحكام، ص 80، 81، 105، 111، 112، 113، 141، 161، 201، 210، 219-مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص108، 109، 111، 112، 137، 143، 147، 155، 162، 164، 239، 240، 241، 244، 257، 278، 279-مج2، القسم الرابع: الأدلة، ص162، 182، 186، 188، 189، 190، 218، 298-القسم الخامس: الاجتهاد، ص 45، 169، 172، 195.

بينما يتساوى الحق الوجودي مع القيمي بما يدل على تكافؤ حضور كل من الوجود الموضوعي المشخَّص والقيمة التي يقررها متوسطًا النقل. لكن هذا التكافؤ في واقع الأمر غير صحيح؛ فالحق الوجودي يعيد إنتاج نفسه من خلال الحق الثاني السائد، الذي هو نقلي بالدرجة الأولى، وبالتالي يتقدم الحق الأول الوجودي بإطلاق عن طريق الحق الثاني.

والحق الأول في اعتبار الأصوليين له مستويان من الوجود: **مطلق، ومحدود.** المطلق في السيادة الكاملة للحق الأول عن طريق النقل على العقل والقيم الذاتية الإنسانية. والمحدود حين يتم تفعيل العقل البشري والقيم الذاتية العقلية عن طريق آليات الاجتهاد المختلفة ليصير الحق الأول أقرب إلى طرف في علاقة أو عهد.

أ–1: الوجود المطلق للحق الأول:

الحق الأول له وجود موضوعي مستقل عن الذات العارفة، فهو الله وهو **قضاء الله،** وبالتالي لا مجال للاعتراض عليه؛ لأنه هو نفسه مصدر الحق والقانون (الشريعة)، ولا منطق معرفيًا وقيميًا للاعتراض عليه، ولا مجال لاعتراضه لأنه موجود فعلاً وواقعيًا[634]. والشريعة كذلك بما هي صادرة عن الحق الوجودي لها هذا الوجود الموضوعي المستقل عن الذوات، ولهذا رُفض الاستحسان؛ لأنه تدخلٌ للذات في الموضوع[635].

والحق الأول يسود على العقل البشري حين يضمحل مبدأ التعليل، أو حين يتم تعليل الشريعة بعلل أخروية[636]. فالتعليل الأخروي تحصيل حاصل، لأنه لا يعلل الشرع بعلل خارجة عن الأمر الإلهي المجرد واجب الطاعة، وبالتالي يقوم على فرضية أن الهدف من الخلق هو العبادة[637].

---

634 -**"فحقَّ قضاء الله باظهار دينه"** محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، سبق ذكره، ص 12.

635 -

- **"ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان، وإن القول بغير خبر ولا قياس لغير جائز بما ذكرت من كتاب الله وسنة رسوله ولا في القياس"** محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، سبق ذكره، ص 505.
- محمد بن إدريس الشافعي: كتاب إبطال الاستحسان من الأم، سبق ذكره، 57/9، باب إبطال الاستحسان 67/9.
- القاضي النعمان بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، سبق ذكره، ص 185-192.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، سبق ذكره، ص 50-51.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 244.
- تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي: جمع الجوامع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 110.
- زكريا بن محمد الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، سبق ذكره، ص 82.
- محمد رضا المظفر: أصول الفقه سبق ذكره، 177/2-178.

636 -**إبطال التعليل:**

- القاضي النعمان بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، سبق ذكره، ص 140-155.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 77/8، 120.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: المحلى، سبق ذكره، 4/1.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49، 216.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 474/3.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الورقات في أصول الفقه، متن الورقات في: شرح الورقات في أصول الفقه لجلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعي، سبق ذكره، ص 8.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المعالم في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 163-165.

كما يسود الحق الأول في حالة التصور الوضعي للإباحة[638]. ذلك أن الإباحة الوضعية تفترض مسبقًا عدم قدرة العقل البشري على استنباط القيم من الخبرة الاجتماعية، وبالتالي يسود الحق الأول عن طريق النقل. وكذلك يكون وجود الحق الأول مطلقًا في حالة إنكار القياس؛ لأن القياس آلية من آليات الاجتهاد العقلي رغم محدوديتها[639]. ويتفق مع ما سبق إبطال الاستصلاح، وإبطال الاستحسان[640]. كما يتفق مع ذلك أيضًا تقديم الإجماع على المصالح[641].

- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 206.

-التعليل بالعلل الأخروية:

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص 67-68.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 157/3.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 421/2.
- جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدتاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين، سبق ذكره، ص 20-21.
- **"إن قلتَ: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل، وإنزال الكتب، والوعظ والإنذار، قلتُ: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته... وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته... كي لا يكون للناس على الله حجة"** محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، سبق ذكره، 64/3-65.
- **"ما يحكم العقل باستحقاق العبد العقوبة به إنما هو القبح الناشئ عن صدور عنوان مخالفة المولى، والخروج عن رسوم العبودية، لا القبح الذي لا يكون للشيء الناشئ عن كونه ذا مفسدة مع قطع النظر عن تعلق النهي"** علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 220.

[637] - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 129.

[638] -

- أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار المالكي: مقدمة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 314.
- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد، سبق ذكره، 288/1، 17/2.
- **"حد الإباحة: مجرد الإذن، حد المباح: هو تخيير المخاطب بين فعل الشيء وتركه، الجاري مجرى الإباحة، من غير تخصيص ذم ولا مدح بأحدهما"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، 137-138.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: النبذة الكافية أو النبذ في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 44.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 21-23.
- الحسن بن شهاب العكبري: رسالة في أصول الفقه، متن شرح رسالة في أصول الفقه للحسن بن شهاب العكبري، سبق ذكره، ص 31-32.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 167/1.
- "(المباح) **ما ثبت من جهة الشرع أنه لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه من حيث هو ترك له على وجه ما"** أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الحدود في الأصول، سبق ذكره، ص 55.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 45.
- أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري: إيضاح المحصول من برهان الأصول، سبق ذكره، ص 245-246.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 66-68.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 165/1-166.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: منتهى السول في علم الأصول، سبق ذكره، ص 36.
- جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، سبق ذكره، ص 28.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 130.
- **"الجائز: ما شرع فعله وتركه على السواء... ويرادف الجائز: المباح والحلال"** زكريا بن محمد الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، سبق ذكره، ص 75.
- محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول، سبق ذكره، ص 107.
- محمد سعيد الطباطبائي الحكيم: المحكم في أصول الفقه، سبق ذكره، 20/1.

[639] -

- القاضي النعمان بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، سبق ذكره، ص 140-155.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، سبق ذكره، ص 7-46.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 112/8.
- أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي: عدة الأصول، سبق ذكره، 665/2.
- محمد رضا المظفر: أصول الفقه، سبق ذكره، 177/2-178.

[640] -

وأزلية الكلام عند الأشاعرة تضخّم من الحق الأول؛ لأن الأزلي لا يُعلَّل[642]. كما يؤدي إنكار التحسين والتقبيح العقليين، أو إنكار تبعية الشرع لهما، أو إنكار ترتب الجزاء عليهما إلى الوجود المطلق للحق الأول[643].

-إبطال الاستصلاح:

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص 67-68.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 421/2.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 157/3.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 232-233.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره، 178/5، 186.
- جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدتاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين، سبق ذكره، ص 20-21.
- محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، سبق ذكره، 64/3-65.
- علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، ص 220.
- روح الله الموسوي آية الله الخميني: مناهج الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 272-274.

-إبطال الاستحسان:

- **"ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان، وإن القول بغير خبر ولا قياس لغير جائز بما ذكرت من كتاب الله وسنة رسوله ولا في القياس"** محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، سبق ذكره، ص 505.
- محمد بن إدريس الشافعي: كتاب إبطال الاستحسان من الأم، سبق ذكره، 57/9، باب إبطال الاستحسان 67/9.
- القاضي النعمان بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، سبق ذكره، ص 185-192.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، سبق ذكره، ص 50-51.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 244.
- تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي: جمع الجوامع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 110.
- زكريا بن محمد الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، سبق ذكره، ص 82.
- محمد رضا المظفر: أصول الفقه سبق ذكره، 177/2-178.

[641] -أبو حامد الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، سبق ذكره، ص366.

[642] -**"أنَّ حكم الله-تعالى-على قول أهل السنّة مجرّد خطابه الذي هو كلامه القديم، والقديم يمتنع تعليله: فضلاً عن أن يعلَّل بعلة محدثة"** فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره، 127/5.

[643] **-إبطال التحسين والتقبيح العقليين:**

- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد، سبق ذكره، 278/1-279.
- **"حد الحسن: ما أُمرنا بمدح فاعله، حد القبيح: ما أمرنا بذم فاعله"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ص 126.
- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، سبق ذكره، 687/2-690/2.
- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، سبق ذكره، ص 325.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 246-247.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 99/1.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 6-7.
- أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، 26/1-27-65/1-66.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 251، 270، 284.
- **"الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أو تروك متماثلة عقلاً بالنسبة إلى ما يقصد بها، إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة، وتعيين الآخر للمفسدة، فقد بين الوجه الذي منه تحصل المصلحة، فأمر به، أو أذن فيه، وبين الوجه الذي به تحصل المفسدة، فنهى عنه، رحمةً بالعباد"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 253، كذلك: ص 283، 286.
- محمد رضا المظفر: أصول الفقه، سبق ذكره، 177/2-178.
- علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 220.
- مصطفى الخميني: تحريرات في الأصول سبق ذكره، 165/6.
- محمد بن شامس البطاشي: غاية المأمول في علم الفروع والأصول سبق ذكره، 346/1.
- محمد إبراهيم الكرباسي: منهاج الأصول، من إفادات المحقق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي، سبق ذكره، 261/3-262-41/5.
- محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، سبق ذكره، 256/1-2-257.
- مصطفى الخميني: تحريرات في الأصول سبق ذكره، 166/6.

وقد يحتل الحق الأول المشخَّص (الله) موضع قمة الهرم الحقوقي في نظرية الحق، فلا حقوق عليه، وهو يفرض الحقوق على ما سواه[644]. ويزداد نفوذ الحق الأول في نظرية المقاصد مع تقديم أصل الدين على ما سواه من المقاصد[645].

أ-2: الوجود المحدود للحق الأول:

يتم تحجيم حضور الحق الأول عن طريق مبدأ التعليل، من حيث تنظير المبدأ ذاته، واستعماله للتأكيد على قيام الشرع على المصلحة الدنيوية، والحسن والقبح العقليين؛ لأن هذه المبادئ والآليات الاجتهادية تقلل من نفوذ الحق الثاني النظري النقلي، وهو واسطة حضور الحق الأول الوجودي كما سبق توضيحه[646].

---

644 - عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، سبق ذكره، ص 61.

645 -

- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 337/4-340.
- أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، سبق ذكره، 515/1.
- **"فإنا إذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما، ثم النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال"** السابق، ص 228. **"فلو عدم الدين عدم الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف (النفس) لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 14.
- محمد علي الكاظمي الخراساني: فوائد الأصول، سبق ذكره، 335/1.

646 -

-إثبات التعليل من حيث المبدأ وإثبات التعليل بالمصالح:

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص67-68.
- **"الأصل أن النص يحتاج إلى التعليل بحكم غيره لا بحكم نفسه"** أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم الكرخي: أصول الكرخي في أصول البزدوي وأصول الكرخي، سبق ذكره، ص 374.
- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 301.
- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، سبق ذكره، 136/4.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1-126/2.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، سبق ذكره، ص 32، 53.
- **"الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد"** أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية: إعلام الموقِّعين عن رب العالَمين، سبق ذكره، 337/4-352.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة: سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 4.
- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، سبق ذكره، 122/5-124.
- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 192، 273.

-إثبات التحسين والتقبيح العقليين:

- أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، سبق ذكره، ص 130.
- **"الشرع ما جاء إلا لشرع ما هو حسن ورفع ما هو قبيح"** أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 53.
- أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، سبق ذكره، 315/2.
- محمد بن عبد الحميد الأسمندي: بذل النظر في الأصول، سبق ذكره، ص 664.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1.
- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، ص 296.
- محمد سعيد الطباطبائي الحكيم: المحكم في أصول الفقه، سبق ذكره، 163/2-165.

وفي نظرية المقاصد يمكن تحجيم الحق الأول بتقديم أحد الأصول الأخرى على أصل الدين، فمع تقديم أصل آخر على الدين يصير الدين نفسه وسيلة لضمان مقصد آخر، مما يقلل من نفوذ الحق الأول ويجعله شارعًا ملتزمًا بمقاصد وعلل عامة للشريعة تهدف إلى مصلحة الإنسان وحقوقه أولاً[647]. أما نظرية الحق فمجرد حضورها يحجّم من الحق الأول، لأنه يكون حينئذٍ طرفًا في علاقة الحق مع الإنسان، له حقوق وعليه حقوق[648].

وقد غلب الوجود المطلق للحق الأول على الوجود النسبي المقنَّن في أصول الفقه؛ نظرًا لغلبة الاتجاهات التي أدت اجتهاداتها في العلم إلى هذه النتيجة.

وأنطولوجيا الحق يتفرع عنها كمبحث مباحث أخرى، فدراسة الطبيعة الأنطولوجية للحق تفترض ضرورة دراسة علاقة هذا الحق بالخَلق الذي يخلقه، وهي علاقة **الحق والخلق.** ويتفرع عن هذه العلاقة تحديدًا مبحث **الحق والحقيقة؛** لأن هذا الخلق ومنه الإنسان لديه نزوع إلى المعرفة، ولديه عقل يحاول اكتشاف الحق والخلق. ويتفرع عن مبحث الحق والحقيقة مبحثان فرعيان: **الحق والعقل النظري،** وهو دراسة لعلاقة الحق الوجودي بعقل الإنسان النظري، ومدى قدرة العقل البشري على فهمه، **والحق والعقل العملي،** وهو دراسة لعلاقة الحق الوجودي بالأخلاق الإنسانية، ومدى قدرة الإنسان على استنباط الأخلاق والقيم بشكل مستقل عن الحق الوجودي. ويأتي في النهاية مبحث **الحق في التاريخ**

- محمد علي الكاظمي الخراساني: فوائد الأصول، سبق ذكره، 57/3-62.
- محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي: مصباح الأصول، سبق ذكره، 34/3.
- **"والقيمة هي إيمان (قناعة) الإنسان بأهداف مقدسة (أو مشروعة) تعطيه معايير للحكم على الأشياء والأفعال بالحسن والقبح أو بالأمر والنهي"** محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 41/3.

[647] -محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 376/3.

[648] -نظرية الحق التقليدية:

- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة، سبق ذكره، 449.
- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، سبق ذكره، 134/4.
- أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي: قواطع الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، 437/3-194/5.
- أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، سبق ذكره، 289/2-300.
- حسام الدين محمد بن محمد الأخسيكتي الحنفي: متن المُذهب في أصول المَذهب على المنتخب، سبق ذكره، 315/2-316.
- جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي: المغني في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 335-336.
- أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 111.
- يوسف بن حسين الكراماستي: الوجيز في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 101.

-نظرية الحق في الصيغة المشتركة:

- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1-126/2. **"الحقوق كلها ضربان: أحدهما: مقاصد، والثاني: وسائل ووسائلُ وسائل"** السابق، 238/1.
- سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، سبق ذكره، ص 25.
- **"كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى... كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلًا وإما آجلًا، بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241. (حيث الأحكام في الآن نفسه تابعة لمقاصدها).
- **"المراد بها** (أي: حقوق الله) **حقوق الأمّة فيها تحصيل النفع العام أو الغالب، أو حق من يعجز عن حماية حقه، وهي حقوق أوصى الله بحمايتها وحمل الناس عليها، ولم يجعل لأحد من الناس إسقاطها، فهي الحقوق التي تحفظ المقاصد العامة للشريعة"** محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 416-417.
- محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 248/2-31/3.

لدراسة كيفية تجلي الحق الوجودي وظهوره وحراكه التاريخي. وبعد هذه المباحث يمكن التوصل إلى استنتاج عام بشأن **علاقة الحق الوجودي بكل من الحقَّين النظري والعملي.**

ب- الحق والخَلق:

تركز **أنطولوجيا الحق** على العلاقة الاستاتيكية بين الوجود والموجود، بينما يركز **الحق والخلق** على ديناميكا صدور الخلق عن الحق من عدم.

والخلق قد يكون تابعًا للحق في خلقه وطبيعته وتطوره، كما قد يكون مستقلاً عنه في الوجود، لذلك يوجد مستويان للعلاقة بين الحق والخلق: علاقة التبعية، وعلاقة الاستقلال:

ب-1: علاقة التبعية:

الخَلق من القضاء، فالقضاء يتجلى واقعيًا في الخَلق، وإذ هو من القضاء فهو تابع في مصدره وطبيعته ومصيره للحق الأول[649]. الحق الأول يقضي بوجوده، كما يقضي بماهية وطبيعة محددة سلفًا له، وإلا كان القضاء منقوصًا، وكذلك يقضي بمصيره، يقضي بالنشأة والطبيعة والتطور.

والهدف من الخلق هو العبادة[650]. التعليل بالمصالح الأخروية يجعل الدين هدفًا للدين، وبالتالي فطبقًا لهذا لا يكون للخلق هدف غير إقامة الدين في الحياة. والخلق أدنى مرتبة في هرم الحقوق من الحق، الحق يشرّع ويوجِب الحقوق، والخلق يستقبل ويستجيب[651].

---

[649] -**"فحقَّ قضاء الله بإظهار دينه"** محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، سبق ذكره، ص 12.

[650] -

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص 67-68.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 157/3.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 421/2.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 129.
- جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدتاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين، سبق ذكره، ص 20-21.
- **"إن قلتَ: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل، وإنزال الكتب، والوعظ والإنذار، قلتُ: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته... وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته... كي لا يكون للناس على الله حجة"** محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، سبق ذكره، 64/3-65.
- **"ما يحكم العقل باستحقاق العبد العقوبة به إنما هو القبح الناشئ عن صدور عنوان مخالفة المولى، والخروج عن رسوم العبودية، لا القبح الذي لا يكون للشيء الناشئ عن كونه ذا مفسدة مع قطع النظر عن تعلق النهي"** علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 220.

[651] -عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، سبق ذكره، ص 61.

والخلق فعل ومفعول، فهو فعل الشيء على تقدير[652]. الخَلق يفترض القدَر ليكون واسطة بين الخالق والمخلوق. وأفعال الله كلها مخلوقة[653]. وإذا كانت الأفعال الإلهية كلها مخلوقة، فالكلام كذلك مخلوق، ومع ذلك قد لا يؤدي القول بخلق الكلام إلى استقلال القيم[654].

والخلق لا علة له، ولا يمكنه فهم علل وجوده وتطوره. العقل حين يتوقف عن التعليل يجهل العلة الطبيعية، والغاية الأخلاقية، وهو ما يتوافق مع إنكار التعليل، ومع أزلية الكلام[655]. والجهل بالعلل يحوّل المقصد إلى "مناسبة" مثلما تحولت العلة الطبيعية في النسق الأشعري إلى "مناسبة"[656]. والجهل بالغايات يؤدي إلى إنكار التحسين والتقبيح العقليين، أو إنكار ترتب الجزاء عليهما[657]. ولا يمكن إصدار حكم عقلي بشأن الأفعال عمومًا قبل الشرع مع انتفاء التعليل، وأحيانًا

---

[652] - أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ملحق، ص 176.

[653] -السابق، نفسه.

[654] -برغم إقرار ابن فورك بخلق الكلام ضمن التعميم السابق بخلق كل الأفعال، فإنه يعرّف العدالة تعريفًا نقليًا: **"العدالة: هي بِكون الموصوف بها ممتثلاً للمأمورات، مجتنبًا للمحظورات، ويكون منزَّهًا عما يشين ويزري"** السابق، ص 152. كما يبطل التحسين والتقبيح العقليين في تعريفه للحسن والقبيح: السابق، ص 126.

[655] -**"أنَّ حكم الله-تعالى-على قول أهل السنّة مجرّد خطابه الذي هو كلامه القديم، والقديم يمتنع تعليله: فضلاً عن أن يعلَّل بعلة محدثة"** فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره، 127/5.

[656] -السابق، 178/5.

[657] -

- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد، سبق ذكره، 278/1-279.
- **"حد الحسن: ما أُمرنا بمدح فاعله، حد القبيح: ما أُمرنا بذم فاعله"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ص 126.
- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، سبق ذكره، 687/2-690/2.
- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، سبق ذكره، ص 325.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 246-247.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 99/1.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 6-7.
- أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، 26/1-27-65/1-66.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 251، 270، 284.
- **"الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أو تروك متماثلة عقلاً بالنسبة إلى ما يقصد بها، إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة، وتعيين الآخر للمفسدة، فقد بين الوجه الذي منه تحصل المصلحة، فأمر به، أو أذن فيه، وبين الوجه الذي به تحصل المفسدة، فنهي عنه، رحمةً بالعباد"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 253، كذلك: ص 283، 286.
- محمد رضا المظفر: أصول الفقه، سبق ذكره، 177/2-178.
- علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 220.
- مصطفى الخميني: تحريرات في الأصول سبق ذكره، 165/6.
- محمد بن شامس البطاشي: غاية المأمول في علم الفروع والأصول، سبق ذكره، 346/1.
- محمد إبراهيم الكرباسي: منهاج الأصول، من إفادات المحقق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي، سبق ذكره، 261/3-262-41/5.
- محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، سبق ذكره، 2-256/1-257.
- مصطفى الخميني: تحريرات في الأصول، سبق ذكره، 166/6.

على الرغم من التعليل كما هو الحال عند الجويني[658]. والجهل بالعلل والغايات يؤدي إلى النظرة الوضعية للإباحة[659]. كما يؤدي الجهل بالغايات إلى تحول المقصد إلى أداة لتقييم المصالح المرسلة أو مسلك من مسالك العلة[660].

---

[658] -

- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 52/1-60.
- أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي: عدة الأصول، سبق ذكره، 742/2.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 246-247.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 99/1.
- أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، 262/5-266.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 283.
- ناصر الدين البيضاوي: منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، سبق ذكره، ص 9.
- أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، سبق ذكره، 110/1، 487.

[659] -

- أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار المالكي: مقدمة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 314.
- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد، سبق ذكره، 288/1، 17/2.
- **"حد الإباحة: مجرد الإذن، حد المباح: هو تخيير المخاطب بين فعل الشيء وتركه، الجاري مجرى الإباحة، من غير تخصيص ذم ولا مدح بأحدهما"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، 137-138.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: النبذة الكافية أو النبذ في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 44.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 21-23.
- الحسن بن شهاب العكبري: رسالة في أصول الفقه، متن شرح رسالة في أصول الفقه للحسن بن شهاب العكبري، سبق ذكره، ص 31-32.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 167/1.
- "(المباح) **ما ثبت من جهة الشرع أنه لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه من حيث هو ترك له على وجه ما"** أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الحدود في الأصول، سبق ذكره، ص 55.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 45.
- أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري: إيضاح المحصول من برهان الأصول، سبق ذكره، ص 245-246.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 66-68.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 165/1-166.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: منتهى السول في علم الأصول، سبق ذكره، ص 36.
- جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، سبق ذكره، ص 28.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 130.
- **"الجائز: ما شرع فعله وتركه على السواء... ويرادف الجائز: المباح والحلال"** زكريا بن محمد الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، سبق ذكره، ص 75.
- محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول، سبق ذكره، ص 107.
- محمد سعيد الطباطبائي الحكيم: المحكم في أصول الفقه، سبق ذكره، 20/1.

[660] -

- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 923/2-926.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 173-175.
- أبو حامد الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، سبق ذكره، ص363.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره، 178/5.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 86-87.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 337/4-340.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: منتهى السول في علم الأصول، سبق ذكره، ص 265.
- جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، سبق ذكره، ص 170.
- ناصر الدين البيضاوي: منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، سبق ذكره، ص 59، 74.
- أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 148-149.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسيني التلمساني: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ويليه كتاب مثارات الغلط في الأدلة، سبق ذكره، ص 700-705.
- أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، سبق ذكره، 515/1.
- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، سبق ذكره، 208/5.

ويدل تقدم مقصد الدين على بقية المقاصد على انعدام مقاصد أصلية جماعية للجنس البشري، وفراغ موضع الغائية لتملأه مقاصد الشارع وحدها، بحيث تعد مقاصد المكلف فرعًا منها، وتتقلص في (النية)[661].

ب-2: علاقة الاستقلال:

يستقل الخلق عن الخالق في الطبيعة الحرّة التي تختار ذاتها، ويستقل في المصير، حين يكون الحق الوجودي طرفًا في علاقة نظرية الحق. نظرية الحق التقليدية وتطويراتها هي في حقيقتها (عهد) إلهي مع البشر، يُعترَف لهم فيه بحقوق، وتُوجَب عليهم حقوقٌ[662]. كما يضمن الحق الأول في نظرية الحق صون هذه الحقوق عن طريق الشريعة.

ويبدأ استقلال الخلق عن الحق في فهم الخلق لعلل الوجود، فالفهم أول خطوات التحرر، وأول مراحل التحكم في المصير. العلة الطبيعية تصنع التكنولوجيا، أما الغاية الأخلاقية والوجودية فتصنع المصير. لذلك ارتبط الموقف التعليلي بالتحسين والتقبيح العقليين وترتب الجزاء عليهما[663]. برغم ذلك فأحيانًا تناقض القول بالتعليل مع إبطال التحسين والتقبيح العقليين[664].

- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، 257-259.
- محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، سبق ذكره، 896/2-908.
- محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، سبق ذكره، ص 381-383.

[661] -

- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 337/4-340.
- أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، سبق ذكره، 515/1.
- **"فإنا إذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما، ثم النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال"** السابق، ص 228. **"فلو عدم الدين عدم الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف (النفس) لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 14.
- محمد علي الكاظمي الخراساني: فوائد الأصول، سبق ذكره، 335/1.

[662] -

- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة، سبق ذكره، 449.
- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، سبق ذكره، 134/4.
- أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي: قواطع الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، 437/3-194/5.
- أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، سبق ذكره، 289/2-300.
- حسام الدين محمد بن محمد الأخسيكتي الحنفي: متن المُذهب في أصول المَذهب على المنتخب، سبق ذكره، 315/2-316.
- جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي: المغني في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 335-336.
- أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 111.
- يوسف بن حسين الكراماستي: الوجيز في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 101.

[663] -

- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1-126/2.
- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 53-301.

[664] -

- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 99/1، 926/2-927.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة: سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 4، 253، 283-286.

والمقاصد تتحول من مجرد علة أو مناسبة إلى "غاية"، حين تكون غاية الشريعة ذاتها[665]. ثم يتحول الحق القيمي من نتيجة للشريعة إلى سبب لها، وذلك حين يرتقي الحق القيمي إلى الغاية أو المقصد في الصيغة المشتركة[666].

والحق هو قانون الخلق، يتجلى في قوانين الطبيعة، وفلسفة التاريخ، ومقاصد الشريعة، وشعائر الدين[667]. الحق وجود وقانون وغاية وقواعد ممارسة. فَهمُ علل الطبيعة يجعل الإنسان أكثر فهمًا لطبيعة الحق، وفهم منطق التاريخ يجعل العقل قادرًا على فهم قوانين وجوده ومصيره ومنطق الحق في آنٍ واحد.

تشهد علاقة الاستقلال تَحَجُّمَ الحق الوجودي وانحساره في أحد طرفي علاقة الحق، لكن هذا التحجيم فضلاً عن كونه غير سائد على مستوي أصول الفقه، فهو أيضًا ضعيف التأثير؛ لأن الحقوق القيمية في نظرية الحق بصيغها المختلفات غير مستقلة، أي أنها ليست حقوقًا طبيعية، مما يجعل الخَلق حقوقيًا تابعًا للحق. وبصفة عامة، فإن استقلال الأخلاق هو الذي يؤدي إلى استقلال الخَلق.

جـ-الحق والحقيقة:

يتفرع عن مبحث **الحق والخلق** مبحث **الحق والحقيقة**؛ فالمعرفة هي أداة الخلق للاستقلال في الوجود والمصير عن الحق، ودراسة علاقة الحق بالحقيقة توضح المساحة المتاحة للحرية التي تسمح بها المعرفة الإنسانية. والحق مصدر الحقيقة عن طريق النص والنقل، لكنه قد يكون مصدرًا (مشاركًا) في الحقيقة حينما تعمل آليات الاجتهاد المختلفة، وحين

---

665 -

- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة، قدم له وحققه الشيخ: خليل محيي الدين الميس، سبق ذكره، ص 449.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1-126/2.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، سبق ذكره، ص 38.
- سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، سبق ذكره، ص 23-25، 45.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241.
- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 192، 273.
- محمد الطاهر بن عاشور: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، سبق ذكره، 112/1.
- محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 239/2، 31/3-32.

666 -

- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1-126/2. **"الحقوق كلها ضربان: أحدهما: مقاصد، والثاني: وسائل ووسائلُ وسائل"** السابق، 238/1.
- سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، سبق ذكره، ص 25.
- **"كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى... كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلًا وإما آجلًا، بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241، (حيث الأحكام في الآن نفسه تابعة لمقاصدها).
- **"المراد بها** (أي: حقوق الله) **حقوق الأمّة فيها تحصيل النفع العام أو الغالب، أو حق من يعجز عن حماية حقه، وهي حقوق أوصى الله بحمايتها وحمل الناس عليها، ولم يجعل لأحد من الناس إسقاطها، فهي الحقوق التي تحفظ المقاصد العامة للشريعة"** محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 416-417.
- محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 248/2-31/3.

667 - محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 278/2-283.

يتوصل العقل إلى العلل والغايات والحقوق. لهذا تتخذ هذه العلاقة صورتين: الحق كمصدر وحيد أو سائد للحقيقة، الحق كمصدر مشارك في الحقيقة:

ج-1: الحق كمصدر وحيد أو سائد للحقيقة:

تقوم هذه العلاقة على تحديد وظيفة العقل البشري (بفهم) النص الإلهي، "حق الله" نصّ، والعدل نفسه هو طاعته[668]. وحق الله أمره ونهيه، والأمر والنهي نصّ[669]. والإجماع مقدَّم على المصالح، والإجماع نص[670]. والأخذ بظاهر النص يجعل الحق الوجودي مصدرًا وحيدًا للحقيقة[671]. والحق (الذي يساوي "الله" في أحد التأويلات) هو-في التأويل نفسه- الإسلام والقرآن، أي المذهب والنصّ[672]. والظاهرية كمذهب تقوم على سيادة الحق الوجودي في المجال المعرفي سيادة مطلقة[673]. وقد لا يكشف الحق الأول عن نفسه في الظاهر، وإنما قد يحتجب خلف النص، لكن هذا لا يعني أن العقل فاعل في اكتشاف الحق وراء النص؛ لأن التعليل الأخروي يجعل هذه العملية تحصيل حاصل، وسيادة جديدة للحق على العقل في مجال الحقيقة[674]. والصحيح هو ما طابق العقل والنص، ولكن هذا لا يعني أن العقل مشارك حقيقي في الحقيقة؛ لأن الاستحسان هو مجرد ترجيح للنص على القياس، وأهل الرأي هم أهل القياس[675]. وحقيقة الحق اقتضاء الحق، لهذا فهي تابعة له، لأن اقتضاء الشيء هو ما يستلزمه هذا الشيء بمجرد وجوده، وبطبيعة هذا الوجود[676].

وتنعكس هذه العلاقة على عدد من المبادئ والنظريات الأصولية: فالمقاصد أداتية لأن العقل البشري لا يشارك في الحقيقة بقدر كافٍ، هو فقط (يفهم) العلل، لكنه لا يطمح إلى تصور الغايات[677]. ويتم إنكار التحسين والتقبيح العقليين

---

[668] -**"أهل كتابٍ بدلوا من أحكامه وكفروا بالله فافتعلوا كذبا صاغوه بألسنتهم فخلطوا بحق الله الذي أنزل إليهم"** محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، سبق ذكره، ص 8. **"وأبانَ (أي: الله) أن العدلَ العاملُ بطاعته، فمن رأوه عاملاً بها كان عدلاً، ومن عمل بخلافها كان خلافَ العدل"** السابق، ص 38.

[669] - أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق، سبق ذكره، 256/1 **"الفرق الثاني والعشرون: بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين"**.

[670] -أبو حامد الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، سبق ذكره، ص 366.

[671] -**"العلم من وجوه: منه إحاطة في الظاهر والباطن، ومنه حق في الظاهر"** محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، سبق ذكره، ص 478. وقد ساد ظاهر العلم ليشكل (كل) العلم عند الظاهرية.

[672] -عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 373/2.

[673] -تعريف الحق عند ابن حزم: **"والحق: هو كون الشيء صحيح الوجود"** أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 41/1. وهو تعريف يركز على المعنى الوجودي.

[674] -**" الحكمة ما بطن من العلم"** أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص67-68. التعليل الأخروي: السابق، الموضع نفسه.

[675] -**"الصحيح ما طابق العقل والنص"** الحسن بن شهاب العكبري: رسالة في أصول الفقه، متن شرح رسالة في أصول الفقه للحسن بن شهاب العكبري، سبق ذكره، ص 44، تأويل الاستحسان بترجيح النص على القياس: ص 88-89، أهل الرأي هم أهل القياس: ص 153.

[676] -**"حقيقة الحق كون ما يقتضيه الحق على وجهه"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ملحق، ص 175.

[677] -

- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 923/2-926.

أو نفي علاقتهما بالجزاء الأخروي لأن العقل يفهم النص لكنه لا يبدع ولا يكتشف ما هو خارجه من قواعد القيم[678]. ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع؛ لأن الواقع لم يخلُ قط من شريعة، والواقع لم يخلُ منها لأن العقل عالة عليها، في حاجة مستمرة إلى دورها الإرشادي[679].

وأزلية الكلام تؤدي إلى أزلية الشريعة، وبالتالي إلى توقف الشريعة عن التطور منذ الأزل وقبل الخلق[680]. ولذلك فالإباحة نفسها مرتبطة بالتشريع إيجابًا وسلبًا[681].

- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 173-175.
- أبو حامد الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، سبق ذكره، ص363.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره، 178/5.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 86-87.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 337/4-340.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: منتهى السول في علم الأصول، سبق ذكره، ص 265.
- جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، سبق ذكره، ص 170.
- ناصر الدين البيضاوي: منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، سبق ذكره، ص 59، 74.
- أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 148-149.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسيني التلمساني: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ويليه كتاب مثارات الغلط في الأدلة، سبق ذكره، ص 700-705.
- أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، سبق ذكره، 515/1.
- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، سبق ذكره، 208/5.
- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، 257-259.
- محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، سبق ذكره، 896/2-908.
- محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، سبق ذكره، ص 381-383.

678 -

- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد، سبق ذكره، 278/1-279.
- **"حد الحسن: ما أُمرنا بمدح فاعله، حد القبيح: ما أُمرنا بذم فاعله"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ص 126.
- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، سبق ذكره، 687/2-690/2.
- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، سبق ذكره، ص 325.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 246-247.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 99/1.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 6-7.
- أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، 26/1-27-65/1-66.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 251، 270، 284.
- **"الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أو تروك متماثلة عقلاً بالنسبة إلى ما يقصد بها، إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة، وتعيين الآخر للمفسدة، فقد بين الوجه الذي منه تحصل المصلحة، فأمر به، أو أذن فيه، وبين الوجه الذي به تحصل المفسدة، فنهى عنه، رحمةً بالعباد"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 253، كذلك: ص 283، 286.
- محمد رضا المظفر: أصول الفقه، سبق ذكره، 177/2-178.
- علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 220.
- مصطفى الخميني: تحريرات في الأصول سبق ذكره، 165/6.
- محمد بن شامس البطاشي: غاية المأمول في علم الفروع والأصول، سبق ذكره، 346/1.
- محمد إبراهيم الكرباسي: منهاج الأصول، من إفادات المحقق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي، سبق ذكره، 261/3-262-41/5.
- محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، سبق ذكره، 2-256/1-257.
- مصطفى الخميني: تحريرات في الأصول، سبق ذكره، 166/6.

679 -أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار المالكي: مقدمة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 314.

ويتوقف التعليل، أو يكون تعليلاً بالعلل الأخروية التي هي تحصيل حاصل وتعليل للدين بالدين والأمر بالأمر والنهي بالنهي[682]. والحقيقة بلا علل مجرد معلومات متفرقة بلا رابط بيني، وبلا هدف نهائي، مجموعة بيانات مفككة على

---

[680] -فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره، 127/5.

[681] -إيجابًا: **"وأما سائر الأقسام– وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف– فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره، فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره، ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض وقد لا يكون؟"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 130.

-سلبًا:

- أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار المالكي: مقدمة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 314.
- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد، سبق ذكره، 288/1، 17/2.
- **"حد الإباحة: مجرد الإذن، حد المباح: هو تخيير المخاطب بين فعل الشيء وتركه، الجاري مجرى الإباحة، من غير تخصيص ذم ولا مدح بأحدهما"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، 137-138.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: النبذة الكافية أو النبذ في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 44.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 21-23.
- الحسن بن شهاب العكبري: رسالة في أصول الفقه، متن شرح رسالة في أصول الفقه للحسن بن شهاب العكبري، سبق ذكره، ص 31-32.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 167/1.
- "(المباح) **ما ثبت من جهة الشرع أنه لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه من حيث هو ترك له على وجه ما"** أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الحدود في الأصول، سبق ذكره، ص 55.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 45.
- أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري: إيضاح المحصول من برهان الأصول، سبق ذكره، ص 245-246.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 66-68.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 165/1-166.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: منتهى السول في علم الأصول، سبق ذكره، ص 36.
- جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، سبق ذكره، ص 28.
- **"الجائز: ما شرع فعله وتركه على السواء... ويرادف الجائز: المباح والحلال"** زكريا بن محمد الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، سبق ذكره، ص 75.
- محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول، سبق ذكره، ص 107.
- محمد سعيد الطباطبائي الحكيم: المحكم في أصول الفقه، سبق ذكره، 20/1.

[682] -

-إبطال التعليل:

- القاضي النعمان بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، تحقيق: مصطفى غالب، سبق ذكره، ص 140-155.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 77/8، 120.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: المحلى، سبق ذكره، 4/1.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49، 216.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 474/3.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الورقات في أصول الفقه، متن الورقات في: شرح الورقات في أصول الفقه لجلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعي، سبق ذكره، ص 8.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المعالم في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 163-165.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 206.

-التعليل بالعلل الأخروية:

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص 67-68.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 157/3.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 421/2.
- جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدتاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين، سبق ذكره، ص 20-21.
- **"إن قلتَ: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل، وإنزال الكتب، والوعظ والإنذار، قلتُ: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته... وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته... كي لا يكون للناس على الله حجة"** محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، سبق ذكره، 64/3-65.

قرص صلب، يسهل استدعاؤها، ويصعب الربط بينها عليًّا أو غائيًا، يمكن حفظها واسترجاعها، ولكن يصعب استنباطها وإبداعها. وتوقف التعليل الدنيوي يجعل المقاصد إما أداتية محدودة، وإما وسائلَ لمقصد المقاصد: الدين نفسه، فيحدث الدَّوْر[683].

جـ-2: الحق كمصدر مشارك في الحقيقة:

يحاول العقل البشري التغلب على سيادة الحق الوجودي في مجال الحقيقة عن طريق التعليل بالمصالح الدنيوية والعلل العقلية، والاستحسان[684]. ثم يخطو خطوة أبعد حين يحوّل المقاصد الأداتية إلى مقاصد غائية[685]. ثم يرفع الحق

- **"ما يحكم العقل باستحقاق العبد العقوبة به إنما هو القبح الناشئ عن صدور عنوان مخالفة المولى، والخروج عن رسوم العبودية، لا القبح الذي لا يكون للشيء الناشئ عن كونه ذا مفسدة مع قطع النظر عن تعلق النهي"** علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 220.

[683] -

-الاستعمال الأداتي للمقاصد:

- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 923/2-926.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 173-175.
- أبو حامد الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، سبق ذكره، ص363.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره، 178/5.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 86-87.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 337/4-340.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: منتهى السول في علم الأصول، سبق ذكره، ص 265.
- جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، سبق ذكره، ص 170.
- ناصر الدين البيضاوي: منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، سبق ذكره، ص 59، 74.
- أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 148-149.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسيني التلمساني: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ويليه كتاب مثارات الغلط في الأدلة، سبق ذكره، ص 700-705.
- أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، سبق ذكره، 515/1.
- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، سبق ذكره، 208/5.
- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، 257-259.
- محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، سبق ذكره، 896/2-908.
- محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، سبق ذكره، ص 381-383.

-وضع مقصد الدين مقصدًا لسائر المقاصد:

- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 337/4-340.
- أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، سبق ذكره، 515/1.
- **"فإنا إذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما، ثم النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال"** السابق، ص 228. **"فلو عدم الدين عدم الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف (النفس) لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 14.
- محمد علي الكاظمي الخراساني: فوائد الأصول، سبق ذكره، 335/1.

[684] **-إثبات التعليل من حيث المبدأ وإثبات التعليل بالمصالح الدنيوية:**

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص67-68.
- **"الأصل أن النص يحتاج إلى التعليل بحكم غيره لا بحكم نفسه"** أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم الكرخي: أصول الكرخي في أصول البزدوي وأصول الكرخي، سبق ذكره، ص 374.
- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 301.
- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، سبق ذكره، 136/4.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1-126/2.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، سبق ذكره، ص 32، 53.

إلى درجة المقصد فيجعله غاية الشريعة[686]. ثم يخطو الخطوة الأبعد في النسق الأصولي المعروف حين يفترض مصدرًا طبيعيًا للحق[687].

وتتقدم المصلحة أحيانًا على الإجماع، كما قد تتقدم على ما سواها من مصادر التشريع، فتكون المصدر السائد، وتكون التجربة الاجتماعية مشاركة في الحقيقة[688]. كما يظهر الموقف الإيجابي من التحسين والتقبيح العقليين إذا كان للعقل دور أكبر كمشارك في الحقيقة[689].

- **"الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد"** أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية: إعلام الموقّعين عن رب العالَمين، سبق ذكره، 4/337-352.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة: سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 4.
- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، سبق ذكره، 5/122-124.
- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 192، 273.

[685] -**المقاصد كغايات:**
- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة، سبق ذكره، ص 449.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 1/5-126/2.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، سبق ذكره، ص 38.
- سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، سبق ذكره، ص 23-25، 45.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241.
- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 192، 273.
- محمد الطاهر بن عاشور: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، سبق ذكره، 1/112.
- محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 2/239، 3/31-32.

[686] -وذلك في الصيغة المشتركة:
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 1/5-126/2. **"الحقوق كلها ضربان: أحدهما: مقاصد، والثاني: وسائل ووسائلُ وسائل"** السابق، 1/238.
- سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، سبق ذكره، ص 25.
- **"كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى... كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلًا وإما آجلًا، بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241. (حيث الأحكام في الآن نفسه تابعة لمقاصدها).
- **"المراد بها** (أي: حقوق الله) **حقوق الأمّة فيها تحصيل النفع العام أو الغالب، أو حق من يعجز عن حماية حقه، وهي حقوق أوصى الله بحمايتها وحمل الناس عليها، ولم يجعل لأحد من الناس إسقاطها، فهي الحقوق التي تحفظ المقاصد العامة للشريعة"** محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 416-417.
- محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 2/248-3/31.

[687] -محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 423.

[688] -سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، سبق ذكره، ص 23-25، 34-36، 45.

[689] -
-**إثبات التحسين والتقبيح العقليين:**
- أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، سبق ذكره، ص 130.
- **"الشرع ما جاء إلا لشرع ما هو حسن ورفع ما هو قبيح"** أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 53.
- أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، سبق ذكره، 2/315.
- محمد بن عبد الحميد الأسمندي: بذل النظر في الأصول، سبق ذكره، ص 664.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 1/5.
- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، ص 296.
- محمد سعيد الطباطبائي الحكيم: المحكم في أصول الفقه، سبق ذكره، 2/163-165.
- محمد علي الكاظمي الخراساني: فوائد الأصول، سبق ذكره، 3/57-62.

وبصفة عامة يسود الشكل الأول من شكلي العلاقة، الحق الوجودي كصانع وحيد للحقيقة أو-على الأقل-كالمصدر الرئيسي لها.

د-الحق الوجودي والعقل النظري:

العقل البشري لا يحاول فقط فهمَ قوانين وعلل الخلق، ولا يحاول فقط المشاركة في اكتشاف الحقيقة، بل أيضًا يحاول كشف علل وقوانين الحق الأول نفسه. والعقل يستطيع فهم منطق الحق الأول على مستويين: النظر والعمل. النظر حين يستقل معرفيًا عن الحق الأول، فيتمكن من معرفته هو ذاته بقدرته العارفة الخاصة، والعمل حين يستقل قيميًا فيستطيع الكشف عن الحق الأول بحاسته الأخلاقية الخاصة. المستوى الأول يتمحور حول العلة، والثاني حول الغاية. وعلاقة الحق الوجودي والعقل النظري هي المبحث الكاشف عن المستوى الأول، كيف يستقل العقل البشري معرفيًا عن الحق الوجودي؟

ولهذه العلاقة مستويان: الحق الوجودي اللا معقول، الحق الوجودي المعقول:

د-1: **الحق الوجودي اللا معقول:**

حين يضعف موقف التعليل بالمصالح الدنيوية والقيم العقلية يصبح الحق الوجودي لا معقولاً، ويعجز العقل البشري النظري عن فهمه واستنباط قوانينه. وقد اتخذ غياب أو تحجيم مبدأ التعليل ثلاث صور أساسية:

1-الإنكار الكلّي[690].

2-إنكار التعليل بمصالح العباد الدنيوية والأخروية[691].

- محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي: مصباح الأصول، سبق ذكره، 34/3.
- **"والقيمة هي إيمان (قناعة) الإنسان بأهداف مقدسة (أو مشروعة) تعطيه معايير للحكم على الأشياء والأفعال بالحسن والقبح أو بالأمر والنهي"** محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 41/3.

[690]- **الإنكار الكلّي:**

- القاضي النعمان بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، سبق ذكره، ص 140-155.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 77/8.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: المحلى، سبق ذكره، 4/1.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49، 216.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 474/3.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الورقات في أصول الفقه، متن الورقات في: شرح الورقات في أصول الفقه لجلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعي، سبق ذكره، ص 8.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المعالم في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 163-165.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 206.

3-إنكار التعليل بمصالح العباد الدنيوية[692].

وهي صور مرتبة أعلاه من حيث الدرجة: فأقصى درجات ضمور هذا المبدأ هي **الدرجة الأولى:** الإنكار الكلي الحاسم. وهذه الدرجة تعبر عن غياب أي شكل من أشكال التعليل. وتأتي **الدرجة الثانية** لتنفي التعليل بمصالح الآدميين، لكنها لا تنفي التعليل بعلل أخرى، قد تكون الإرادة المطلقة للشارع مثلاً. وهي درجة أقل لأنها لا تنفي العلة، لكنها تنفي ارتباط المعلول بفئة محددة من العلل. وتأتي **الدرجة الثالثة** لتنكر التعليل بالمصالح الدنيوية، لكنها تقبل التعليل بالمصالح الأخروية، وهي تعبر عن ضمور التعليل لأنها أقرب إلى تحصيل الحاصل، فلو قيل: أمر الله عباده بفعل كذا وكذا، فمن المعروف ضمنيًا وبالبداهة في السياق الإسلامي أن هناك عقوبة محددة مترتبة على مخالفة الأمر الذي يعبر عن حكم الفرض من الأحكام الشرعية، وبالتالي فمن مصلحة الآدمي الأخروية طاعة الأمر، فلا يضيف التعليل حقيقة جديدة، ويكون أقرب إلى التبرير من التفسير، وهي الطبيعة الوضعية الظاهرة للقانون في النسق السائد عمومًا[693].

وقد يتم إبطال التعليل على أساس أزلية الكلام، فالأزلي لا يُعلَّل، وإذا لم يتم تعليل الشريعة لا يمكن فهم منطقها ولا منطق الحق الأول وطبيعة تفكيره، فهو موجود مشخَّص له فكر وغاية وليس مبدأً مجردًا[694]. وتعد الظاهرية في أصول الفقه التطبيق الأشمل لإبطال التعليل، فهي تحدد دور العقل في فهم ظاهر النص. ولا تختلف عنها الشافعية في الجوهر، فالقياس استنساخ للنص في الحقيقة[695].

---

[691]- **إنكار التعليل بمصالح العباد الدنيوية والأخروية:**

- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 232-233.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره، 178/5، 186.
- روح الله الموسوي آية الله الخميني: مناهج الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 272-274.

[692]- **إنكار التعليل بمصالح العباد الدنيوية:**

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص 67-68.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 157/3.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 421/2.
- جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدثاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين، سبق ذكره، ص 20-21.
- **"إن قلتَ: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل، وإنزال الكتب، والوعظ والإنذار، قلتُ: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته... وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته... كي لا يكون للناس على الله حجة"** محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، سبق ذكره، 64/3-65.
- **"ما يحكم العقل باستحقاق العبد العقوبة به إنما هو القبح الناشئ عن صدور عنوان مخالفة المولى، والخروج عن رسوم العبودية، لا القبح الذي لا يكون للشيء الناشئ عن كونه ذا مفسدة مع قطع النظر عن تعلق النهي"** علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 220.

[693]-تعرض الباحث للطبيعة الوضعية للشريعة في "موافقات" الشاطبي في بحث بعنوان: "الوضع والطبيعة في أصول الفقه عند الشاطبي"، قُدم في الندوة السنوية العشرين للجمعية الفلسفية المصرية، مكتبة الإسكندرية، ديسمبر 2008. وانظر الفصل التالي: نتائج تشريح البنية، ثانيًا: طبيعة الحق في علم أصول الفقه (دراسة مقارنة).

[694] -فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه سبق ذكره، 127/5.

[695] - نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، سبق ذكره، ص 93.

وفي نظرية المقاصد يحتل (أصل العقل) موضع أحد الأصول الخمسة التي تمثّل غايات الشريعة الأساسية، لكن مفهوم العقل عند الأصوليين هو الذي يحدد حقيقة هذا الأصل ومعناه ودوره في تعقّل الشريعة. فالعقل عند الأصوليين هو حالة التنبّه واليقظة، أو بعض العلوم الضرورية[696]. وبهذا يكون العقل حالة فيزيولوجية، أو محتوى علميًا معينًا، وليس ثقافة أو منهجًا صوريًا[697]. وعدم الاعتبار من العقل سوى بوظيفة الانتباه الفيزيولوجية يجعل الإنسان غير قادر على فهم الحق الوجودي.

د-2: الحق الوجودي المعقول:

يصبح الحق الوجودي موضوعًا للتعقل حين يقوى موقف التعليل عمومًا، أو التعليل بالمصالح الدنيوية والقيم العقلية[698]. ويقوى موقف التعليل حين يتم نقد مبطليه في الأصول[699]. وقد بنى المعتزلة النسق الأصولي على أساس قدرة العقل على فهم واستنباط منطق الحق الأول[700]. وبعض الإمامية أكدوا على قدرة العقل على التوصل إلى الأحكام

---

696 -**"حد العقل: هو البداءة من العلوم التي لا يشرك في علمها العاقلون البهائم، والمتيقظون النوَّم"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ص 79-80. أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 20.

697 -لمزيد من التفاصيل حول المحتوى والصورة في الأصول انظر هذا الباب، الفصل الثالث: نتائج تشريح البنية، أولاً: المعرفة والقيمة في نظرية الحق.

698 -

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص67-68.
- أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم الكرخي: أصول الكرخي في أصول البزدوي وأصول الكرخي، سبق ذكره، ص 374.
- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 301.
- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، سبق ذكره، 136/4.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1-126/2.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، سبق ذكره، ص 32، 53.
- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية: إعلام الموقّعين عن رب العالَمين، سبق ذكره، 337/4-352.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة: سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 4.
- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، سبق ذكره، 122/5-124.
- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 192، 273.

699 -

- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 301.
- **"وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فسادًا... وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة ألبتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين... والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي، ولا غيره"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة: سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 4.

700 -

- أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، سبق ذكره، 248/3.
- أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، سبق ذكره، ص 130.
- أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، سبق ذكره، 273/1-274.

الشرعية الأولية من حيث المضمون، وأن تجريد العقل البشري من هذه القدرة يؤدي إلى عدم قبول الشرع أصلاً، وإن كان حكم العقل لا يشترط الجزاء[701].

وقد فاق اللا معقولُ المعقولَ في الحضور فيما يتعلق بعلاقة الحق الوجودي والعقل النظري في علم أصول الفقه، وهذا يعود إلى **فكرة الأصوليين عن العقل**.

كانت فكرة الأصوليين غالبًا عن العقل **فيزيولوجية**، وهي تلك الفكرة عن العقل باعتباره مجرد وظيفة للمخ، لا كجوهر ميتافيزيقي، أو منهج، أو نظرية، أو أيديولوجيا، أو ملكة ناقدة مبدعة. وقد حصر الأصوليون هذه الوظيفة في عملية الانتباه، وهي عملية نفسية وعقلية أقرب إلى السلبية؛ لأنها أقرب إلى التلقي من المشاركة. وهذا الانتباه هو الانتباه اللازم لإدراك الأمر الشرعي (أحكام التكليف)، والظروف المحيطة الشارطة للتكليف به والمستثنية أو المانعة منه.. إلخ (أحكام الوضع). ورغم أن فلاسفة الإسلام ومتكلميه والكثير من علماء أصول الفقه قد بحثوا واستعملوا مفهوم العقل مرارًا بمعاني أكثر ثراءً، فإن أصول الفقه قد تعاملت مع العقل البشري بهذا الاعتبار، وقد صار العقل بهذا المعنى تحديدًا شرطًا من شروط التكليف.

ويتضح هذا في مقصد العقل من المقاصد الخمسة الرئيسية، فالشرع حفظَ العقل بتحريم الخمر وحَدِّها[702]. والخمر حين تذهب العقل تذهب وظيفة الانتباه، لكنها بعد زوال أثرها لا تذهب علمه أو ثقافته أو معتقداته أو ملكاته الأساسية. وهذا يعني أنهم عنوا هنا بمقصد حفظ العقل حفظَ وظيفة الانتباه من العقل، وأن العقل لم يتم التعامل معه بما يتجاوز تلك الحدود.

كما أنهم حين تحدثوا عن العقل في مئات المواضع كشرط من شروط التكليف لم يعتبروا بأية مكونات ثقافية أو علمية أو فلسفية، وكأن الإنسان يُقبل بعقله على النصوص وهو خلو من العقل، ومن النصوص الأخرى، ومن الوقائع، كأنما هو آلة تستقبل وتفعل فتكون صالحة، أو لا تستقبل فتكون فاسدة ولا يجب عليها الفعل، أو تستقبل ولا تفعل فتصير عاصية ويحق عليها العقاب. والإنسان في هذه النظرة مستقبِل ومطبِّق فحسب.

---

[701] **"وأنّى كان فأنّ للعقل أوامره وزواجره التي لا شكّ فيها، فإنّه يأمرنا بالدفاع عن النفس أمام غائلة الجوع والمرض، ويزجرنا عن إلقائها في التهلكة. وانبعاث الإنسان بعقله وتسليمه لأحكامه أشدُّ من انبعاثه بالشرع وتسليمه لأحكامه، بل أنّ أحكام العقل الأوليّة هي التي توجب على الإنسان قبول الشرع والعمل وفق أحكامه. وتجريد العقل عن هذا الدور يهدم بناء الشرع، ولا يدع لنا أساساً نعتمد عليه في الاحتجاج على أحدٍ بشيء. إنّك تجد كل التعاليم القرآنية ترتكز على أحكامٍ عقلية، مثل دفع الضرر، وجلب المنفعة، وشكر المنعم، وردّ إحسانه بإحسانٍ مثله، فكيف يجوز نفيُ استقلاله بحكمهُ؟ وما الشرع إلاّ عقل ظاهر، وما العقل إلاّ شرع باطن. بلى، العقل والشرع رسولان من عند الله، وتأييد العقل إنّما هو بنور الله، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. وبكلمة: العقل قد يحكم بشيء، وحينما يحكم به يحكم بضرورة تنفيذه، حكماً جازماً. بلى، هذا يختلف عن الوجوب الشرعي الذي يعني استحقاق الثواب على فعله والعقاب على تركه."** محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 1/86-87.

[702] -"**وإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول**" أبو حامد الغزالي : المستصفي في علم الأصول، سبق ذكره، ص 174. انظر كذلك: "**والحدّ للعقل**" الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 8.

والملاحَظ أنه قد تم بحث مفهوم العقل صراحةً أو ضمنًا خارج سياق الفهم التاريخي. وكانت النتيجة في علم أصول الفقه هي تلك الآلية الشرعية، آلية تقع موقع النقيض من الحرية الإنسانية. والقضية هي اكتشاف تلك النظرة الميكانيكية التي نظر بها الأصوليون إلى الإنسان باعتباره إنسانًا آليًا. وإذا كان بعض المفكرين قد اكتشفوا تلك الميكانيكية في اللغة الشرعية والنظام التشريعي في الفقه وأصوله، فالبحث يصل هنا إلى أبعد من ذلك، إلى تصور الأصوليين نفسه عن الإنسان عمومًا باعتباره آليًا، وكيف لخصت العلاقة الميكانيكية بين الشارع والمكلف الإنسانَ في هذا البعد الميكانيكي الواحد، والعكس[703].

هـ-الحق الوجودي والعقل العملي:

يستطيع العقل العملي الإنساني اكتشاف القيمة الأساسية **(العدل)**[704]. لكن الحق الوجودي يفرض نفسه في مجال القيم بما هو مشرِّع، ولهذا يوجد مستويان لهذه العلاقة: **العدالة النقلية:** حيث يهيمن الحق الوجودي المشخَّص في مجال القيم، **والعدالة العقلية:** حيث يشارك العقل البشري في استنباط القيم من العقل والتجربة الاجتماعية:

هـ-1: العدالة النقلية:

تكون العدالة نقلية مستندة في الأصل إلى نص حين يكون العدل هو الطاعة[705]. ويحدث ذلك أيضًا حين يكون العدل هو امتثال الأوامر والنواهي[706]. وحين يكون الغرض من الشرع هو إقامة الحجة على الناس في الآخرة، فالعدل الذي يقيمه الشرع عدل صوري، يتحقق برؤية الناس لعدالة الله في الآخرة ساعة الجزاء، فليس الغرض منه في هذه النظرة حفظ حقوق الناس في الدنيا[707].

---

703 -ممن لاحظوا هذه الميكانيكية في اللغة الشرعية: حسن حنفي: من النص إلى الواقع ، سبق ذكره، 517/2.

704 -هي القيمة الأساسية عند الاتجاه العقلي (المعتزلة).

705 -محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، سبق ذكره، ص 38.

706 -**"العدالة: هي بكون الموصوف بها ممتثلاً للمأمورات، مجتنبًا للمحظورات، ويكون منزَّهًا عما يشين ويذري"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ص 152.

707 -

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص 67-68.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 157/3.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 421/2.
- جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدتاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين، سبق ذكره، ص 20-21.
- **"إن قلتَ: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل، وإنزال الكتب، والوعظ والإنذار، قلتُ: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته... وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته... كي لا يكون للناس على الله حجة"** محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، سبق ذكره، 64/3-65.
- **"ما يحكم العقل باستحقاق العبد العقوبة به إنما هو القبح الناشئ عن صدور عنوان المخالفة المولى، والخروج عن رسوم العبودية، لا القبح الذي لا يكون للشيء الناشئ عن كونه ذا مفسدة مع قطع النظر عن تعلق النهي"** علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 220.

ويؤدي إبطال الاستحسان إلى العدالة النقلية، لأنه إنكار لذاتية المجتهد ومنظوره الشخصي[708]. وعن طريق إبطال الاستحسان يتحقق للحق الوجودي السيادة الكاملة على العقل والذات. كما يؤدي إبطالُ الاستصلاح، وإبطالُ التعليل بالمصالح الدنيوية، والتعليلُ بالمصالح الأخروية، إلى إنكار أهمية التجربة الاجتماعية في التوصل إلى القيم[709].

وإنكار الحسن والقبح العقليين يدعم سيادة النزعة النصية في القيم؛ لأن العقل فاقد القدرة على تمييز الخير والشر، ولا يكون للأشياء والأفعال حكم قبل ورود الشرع[710]. وهو ما يجعل الإباحة وضعية، يحددها الشرع إيجابًا وسلبًا[711].

---

[708] -

- **"ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان، وإن القول بغير خبر ولا قياس لغير جائز بما ذكرت من كتاب الله وسنة رسوله ولا في القياس"** محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، سبق ذكره، ص 505.
- محمد بن إدريس الشافعي: كتاب إبطال الاستحسان من الأم، سبق ذكره، 9/ 57، باب إبطال الاستحسان 67/9.
- القاضي النعمان بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، سبق ذكره، ص 185-192.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، سبق ذكره، ص 50-51.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 244.
- تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي: جمع الجوامع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 110.
- زكريا بن محمد الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، سبق ذكره، ص 82.
- محمد رضا المظفر: أصول الفقه، سبق ذكره، 177/2-178.

[709] -

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص 67-68.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 421/2.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 157/3.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 232-233.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره، 178/5، 186.
- جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدتاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين، سبق ذكره، ص 20-21.
- محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، سبق ذكره، 64/3-65.
- علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 220.
- روح الله الموسوي آية الله الخميني: مناهج الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 272-274.

[710] -**إبطال التحسين والتقبيح العقليين:**

- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد، سبق ذكره، 278/1-279.
- **"حد الحسن: ما أُمرنا بمدح فاعله، حد القبيح: ما أُمرنا بذم فاعله"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ص 126.
- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، سبق ذكره، 687/2-690/2.
- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، سبق ذكره، ص 325.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 246-247.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 99/1.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 6-7.
- أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، 26/1-27-65/1-66.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 251، 270، 284.
- **"الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أو تروك متماثلة عقلاً بالنسبة إلى ما يقصد بها، إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة، وتعيين الآخر للمفسدة، فقد بين الوجه الذي منه تحصل المصلحة، فأمر به، أو أذن فيه، وبين الوجه الذي به تحصل المفسدة، فنهى عنه، رحمةً بالعباد"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 253، كذلك: ص 283، 286.
- محمد رضا المظفر: أصول الفقه، سبق ذكره، 177/2-178.
- علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 220.
- مصطفى الخميني: تحريرات في الأصول سبق ذكره، 165/6.
- محمد بن شامس البطاشي: غاية المأمول في علم الفروع والأصول سبق ذكره، 346/1.
- محمد إبراهيم الكرباسي: منهاج الأصول، من إفادات المحقق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي، سبق ذكره، 261/3-262-41/5.
- محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، سبق ذكره، 2-256/1-257.
- مصطفى الخميني: تحريرات في الأصول سبق ذكره، 166/6.

والحدود تجب على غير المسلمين من باب طاعة النص في ظاهره، وليس لأجل حفظ نظام العالم[712]. كما يتقدم الإجماع على المصلحة من باب تقديم النص على التجربة الاجتماعية[713].

-إبطال الحكم على الأشياء والأفعال قبل ورود الشرع:

- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 52/1-60.
- أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي: عدة الأصول، سبق ذكره، 742/2.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 246-247.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 99/1.
- أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، 262/5-266.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 283.
- ناصر الدين البيضاوي: منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، سبق ذكره، ص 9.
- أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، سبق ذكره، 110/1، 487.

[711] -إيجابًا: **"وأما سائر الأقسام– وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف– فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره، فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره، ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض وقد لا يكون؟"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 130.

-سلبًا:

- أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار المالكي: مقدمة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 314.
- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد، سبق ذكره، 288/1، 17/2.
- **"حد الإباحة: مجرد الإذن، حد المباح: هو تخيير المخاطب بين فعل الشيء وتركه، الجاري مجرى الإباحة، من غير تخصيص ذم ولا مدح بأحدهما"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، 137-138.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: النبذة الكافية أو النبذ في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 44.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 21-23.
- الحسن بن شهاب العكبري: رسالة في أصول الفقه، متن شرح رسالة في أصول الفقه للحسن بن شهاب العكبري، سبق ذكره، ص 31-32.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 167/1.
- "(المباح) **ما ثبت من جهة الشرع أنه لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه من حيث هو ترك له على وجه ما"** أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الحدود في الأصول، سبق ذكره، ص 55.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 45.
- أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري: إيضاح المحصول من برهان الأصول، سبق ذكره، ص 245-246.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 66-68.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 165/1-166.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: منتهى السول في علم الأصول، سبق ذكره، ص 36.
- جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، سبق ذكره، ص 28.
- **"الجائز: ما شرع فعله وتركه على السواء... ويرادف الجائز: المباح والحلال"** زكريا بن محمد الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، سبق ذكره، ص 75.
- محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول، سبق ذكره، ص 107.
- محمد سعيد الطباطبائي الحكيم: المحكم في أصول الفقه، سبق ذكره، 20/1.

[712] **-"فواجب أن يُحدوا على الخمر والزنى، وأن تراق خمورهم وتقتل خنازيرهم ويبطل رباهم، ويلزمون من الأحكام كلها في النكاح والمواريث والبيوع والحدود كلها وسائر الأحكام مثل ما يلزم المسلمون ولا فرق ولا يجوز غير هذا، وأن يؤكل ما ذبحوا من الأرانب وما نحروا من الجمال ومن كل ما لا يعتقدون تحليله لأن كل ذلك حلال لهم بلا شك، ومن خالف قولنا فهو مخطئ عند الله عز وجل بيقين، وقد أنكر تعالى ذلك عليهم فقال تعالى {أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون}، وكل من أباح لهم الخمر ثم لم يرض حتى أغرمها المسلم إذا أراقها عليهم فقد حكم بحكم الجاهلية وترك حكم الله ورسوله صلى الله عليه وسلم لحكم الطاغوت والشيطان الرجيم نعوذ بالله من ذلك، مع أن خصومنا في هذا يتناقضون أقبح تناقض فيحدونهم في القذف والسرقة كما يحدون المسلمين ولا يحدونهم في الزنى والخمر، ويأكلون بعض الشاة التي يذكيها اليهودي ولا يأكلون بعضها إنفاذًا لإفك اليهود وتركًا لنص الله تعالى على أن طعامنا حل لهم وطعامهم حل لنا، وبالله تعالى نعوذ من مثل هذه الأقوال الفاحشة الخطأ"** أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 109/5-110.

[713] -أبو حامد الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، سبق ذكره، ص 366.

وأخيرًا فالحقوق في نظرية الحق التقليدية ممنوحة وليست طبيعية تماشيًا مع هذه النظرة للعدالة؛ فالعدالة ليست حفظًا لحقوق أصلية، بل هي طاعة للنص الذي يحدد ويمنح هذه الحقوق، فيكون حفظ الحق حفظًا لمضمون النص[714]. كما أن الحقوق في الصيغة المشتركة تابعة للمقاصد، والمقاصد عمومًا تابعة لمقاصد الشارع خصوصًا[715].

هـ-2: العدالة العقلية:

تعني العدالة العقلية أن العقل يستطيع التوصل إلى القيم الأساسية التي تحدد الحقوق بشكل طبيعي وبدهي، ويكون دور الشرع إقرار حكم العقل وصيانته. تدل الإباحة الطبيعية على قدرة العقل في هذا المجال[716]. وبناء على هذه القدرة

---

[714] -

-نظرية الحق التقليدية-البزدوي ومتابعوه:

- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، سبق ذكره، 134/4.
- أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، سبق ذكره، 289/2-300.
- حسام الدين محمد بن محمد الأخسيكتي الحنفي: متن المُذهب في أصول المَذهب على المنتخب لولي الدين محمد صالح الفرفور، 315/2-316.
- أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق سبق ذكره، 256/1 **"الفرق الثاني والعشرون: بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين".**
- أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، سبق ذكره، ص 80.
- جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي: المغني في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 335-336.
- عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، سبق ذكره، 134/4-159.
- أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 111.
- يوسف بن حسين الكراماستي: الوجيز في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 101.

[715] -

-الصيغة المشتركة:

- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1-126/2. **"الحقوق كلها ضربان: أحدهما: مقاصد، والثاني: وسائل ووسائلُ وسائل"** السابق، 238/1.
- سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، سبق ذكره، ص 25.
- **"كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى... كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلًا وإما آجلًا، بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241. (حيث الأحكام في الآن نفسه تابعة لمقاصدها).
- **"المراد بها** (أي: حقوق الله) **حقوق الأمّة فيها تحصيل النفع العام أو الغالب، أو حق من يعجز عن حماية حقه، وهي حقوق أوصى الله بحمايتها وحمل الناس عليها، ولم يجعل لأحد من الناس إسقاطها، فهي الحقوق التي تحفظ المقاصد العامة للشريعة"** محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 416-417.
- محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 248/2-31/3.

[716] -

- أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم الكرخي: أصول الكرخي، سبق ذكره، ص 368.
- أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، سبق ذكره، 247/3-248.
- أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، سبق ذكره، ص 145.
- أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، سبق ذكره، 315/2.
- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، ص 103-104.

العقلية يستطيع العقل أن يحسّن وأن يقبّح على الحقيقة[717]. وقد تتقدم المصلحة على الإجماع، وعلى سائر النصوص[718].

ومع ذلك ظل حضور الشكل الأول من علاقة الحق والوجودي والعقل العملي هو الأكثر نفوذًا، وتلك نتيجة طبيعية لانتفاء منطق الحق الطبيعي في الغالب، وحتى في تطورات نظرية الحق فيما بعد عصر الصياغة (بعد البزدوي) ظلت الحقوق تُبنى على المقاصد، وظلت مقاصد الشارع هي أصل المقاصد، وبالتالي أصل الحقوق[719].

و- الحق في التاريخ:

يتجلى الحق الوجودي في التاريخ في صورتي الخَلق (أو التاريخ) والوحي. وبين الخلق والوحي علاقة جدلية، تتطور هذه العلاقة من الخلق إلى الوحي في عصور سيادة العقل، أي: يكون للتاريخ التأثير في الوحي الذي يخضع لتطوراته، بينما تتطور في الاتجاه العكسي في ظل سيادة النقل، إذ يكون الوحي ثابتًا رغم تطور التاريخ[720]. وبرغم أن الخلق ناتج عن الحق الأول المشخَّص، فإن الحق الوجودي المتجلي في الوحي يتحرك فيه بشكل تطوري طبقًا لآليات متعددة، منها آليات نصّية، ومنها آليات عقلية. لهذا تتخذ هذه الظاهرة صورتين: الحراك التاريخي النصّي، والحراك التاريخي العقلي:

و-1: الحراك التاريخي النصي:

وهي الصورة الأولى من ظاهرة الحراك التاريخي للحق الأول، حيث يمر الحق الأول المتجسّد في الوحي بمراحل تطور تحكمها آليات نصيّة: كالنسخ، وأسباب النزول، والتنزيل المنجّم. والنسخ كنظرية يتضمن منطقًا للحراك اللا متناهي للنص في التاريخ، لكنه كتطبيق عملية تمت في عصر الرسالة وانتهت، أي أن النص تطور لفترة وجيزة ثم تجمّد.

---

717 -

- أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، سبق ذكره، ص 130.
- **"الشرع ما جاء إلا لشرع ما هو حسن ورفع ما هو قبيح"** أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 53.
- أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، سبق ذكره، 315/2.
- محمد بن عبد الحميد الأسمندي: بذل النظر في الأصول، سبق ذكره، ص 664.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1.
- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، ص 296.
- محمد سعيد الطباطبائي الحكيم: المحكم في أصول الفقه، سبق ذكره، 163/2-165.
- محمد علي الكاظمي الخراساني: فوائد الأصول، سبق ذكره، 57/3-62.
- محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي: مصباح الأصول، سبق ذكره، 34/3.
- **"والقيمة هي إيمان (قناعة) الإنسان بأهداف مقدسة (أو مشروعة) تعطيه معايير للحكم على الأشياء والأفعال بالحسن والقبح أو بالأمر والنهي"** محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 41/3.

718 -سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، سبق ذكره، ص 23-25، 34-36، 45.

719 -انظر الباب الأول، الفصل الثاني، سادسًا: الصيغة المشتركة، نقد الصيغة المشتركة عند كل من العز بن عبد السلام، الطوفي، الشاطبي.

720 -تعرض الباحث لعلاقة النص المقدس بالتاريخ على نحو أكثر تفصيلاً في بحث بعنوان: "مركَّب النص-التاريخ في تفسير أوريجين السكندري"، قدم في الندوة السنوية للجمعية الفلسفية المصرية "الإسكندرية ملتقى الحضارات"، 2008، الإسكندرية.

وتبدو هذه الظاهرة في الحرص على تأكيد مبدأ النسخ، ثم الحرص على تأكيد أن النسخ واقعة تاريخية تم نسخها هي نفسها بالثبات الأبدي[721]. والقياس عند أهل القياس عملية استنساخ للنص في مسار تاريخ متغير، هو مبدأ للثبات أكثر منه للحركة. ويعني إبطال كل من الاستحسان والتعليل والاستصلاح والحسن والقبح العقليين أن الحراك التاريخي النصي هو المسيطر، وهو-كما سلف-حراك تم وانتهى في فترة تاريخية محددة[722].

---

[721] **"وهكذا كل ما نسخ الله... كان حقًا في وقته، وتركُه حقًا إذا نسخه الله"** (بصدد مسألة النسخ) محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، سبق ذكره ، ص 122. **"الحق في القبلة إلى يوم القيامة"** (بصدد المسألة نفسها) السابق، ص 220. انظر كذلك: الحسن بن شهاب العكبري: رسالة في أصول الفقه، متن شرح رسالة في أصول الفقه للحسن بن شهاب العكبري، سبق ذكره، ص 55-56.

[722] -

-إبطال الاستحسان:

- **"ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان، وإن القول بغير خبر ولا قياس لغير جائز بما ذكرت من كتاب الله وسنة رسوله ولا في القياس"** محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، سبق ذكره، ص 505.
- محمد بن إدريس الشافعي: كتاب إبطال الاستحسان من الأم، سبق ذكره، 57/9، باب إبطال الاستحسان 67/9.
- القاضي النعمان بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، سبق ذكره، ص 185-192.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، سبق ذكره، ص 50-51.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 244.
- تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي: جمع الجوامع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 110.
- زكريا بن محمد الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، سبق ذكره، ص 82.
- محمد رضا المظفر: أصول الفقه سبق ذكره، 177/2-178.

-إبطال التعليل:

- القاضي النعمان بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، سبق ذكره، ص 140-155.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 77/8.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: المحلى، سبق ذكره، 4/1.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49، 216.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 474/3.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الورقات في أصول الفقه، متن الورقات في: شرح الورقات في أصول الفقه لجلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعي، سبق ذكره، ص 8.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المعالم في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 163-165.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 206.

-إبطال الاستصلاح:

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص 67-68.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 421/2.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 157/3.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه سبق ذكره، ص 232-233.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره، 178/5، 186.
- جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدتاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين، سبق ذكره، ص 20-21.
- محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، سبق ذكره، 64/3-65.
- علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 220.
- روح الله الموسوي آية الله الخميني: مناهج الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 272-274.

-إبطال التحسين والتقبيح العقليين:

- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد، سبق ذكره، 278/1-279.
- **"حد الحسن: ما أُمرنا بمدح فاعله، حد القبيح: ما أُمرنا بذم فاعله"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ص 126.
- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، سبق ذكره، 687/2-690/2.
- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، سبق ذكره، ص 325.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 246-247.

و-2: الحراك التاريخي العقلي:

تظهر آليات عقلية واجتماعية لحركة الوحي في التاريخ، فمبدأ التعليل يسمح بإدراك علل الشريعة، المنطق المباطن للشرع الذي يمكن عن طريق فهم قانونه استنباط حكم الشرع في أمور مستجدة، بالضبط كما يدرك العلماء في العلوم الطبيعية قوانين حركة المادة في الفراغ فيصلون إلى درجة التحكم بعد مرحلة التفسير[723]. والإباحة في هذا المنظور إباحة عقلية؛ لأن العقل يتوصل إلى القيم الرئيسية دون نص، ومن ثم يدرك الحقوق الأصلية[724].

والمقاصد في صورتها الغائية أعلى مراحل التعليل، فهي غايات الشرع الأساسية التي يمكن عن طريق حصرها القيام بدور أكثر من مجرد الفهم[725]. لكن أزمة المقاصد هي تأسيسها على مقاصد الشارع من جهة، وعدم تأسيسها على

- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 99/1.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 6-7.
- أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، 26/1-27-65/1-66.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 251، 270، 284.
- **"الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أو تروك متماثلة عقلاً بالنسبة إلى ما يقصد بها، إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة، وتعيين الآخر للمفسدة، فقد بين الوجه الذي منه تحصل المصلحة، فأمر به، أو أذن فيه، وبين الوجه الذي به تحصل المفسدة، فنهي عنه، رحمةً بالعباد"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 253، كذلك: ص 283، 286.
- محمد رضا المظفر: أصول الفقه، سبق ذكره، 177/2-178.
- علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 220.
- مصطفى الخميني: تحريرات في الأصول سبق ذكره، 165/6.
- محمد بن شامس البطاشي: غاية المأمول في علم الفروع والأصول سبق ذكره، 346/1.
- محمد إبراهيم الكرباسي: منهاج الأصول، من إفادات المحقق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي، سبق ذكره، 261/3-262-41/5.
- محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، سبق ذكره، 2-256/1-257.
- مصطفى الخميني: تحريرات في الأصول سبق ذكره، 166/6.

[723] -

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص67-68.
- **"الأصل أن النص يحتاج إلى التعليل بحكم غيره لا بحكم نفسه"** أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم الكرخي: أصول الكرخي في أصول البزدوي وأصول الكرخي، سبق ذكره، ص 374.
- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 301.
- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، سبق ذكره، 136/4.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1-126/2.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، سبق ذكره، ص 32، 53.
- **"الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد"** أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية: إعلام الموقّعين عن رب العالَمين، سبق ذكره، 337/4-352.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة: سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 4.
- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، سبق ذكره، 122/5-124.
- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 192، 273.

[724] -

- أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم الكرخي: أصول الكرخي، سبق ذكره، ص 368.
- أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، سبق ذكره، 247/3-248.
- أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، سبق ذكره، ص 145.
- أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، سبق ذكره، 315/2.
- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، ص 103-104.

[725] -

الحقوق من جهة أخرى، فظلت (منطقًا) للحراك العقلي، لكنها لم تحقق ممارسة ثورية[726]. وبصفة عامة غلب منطق الحراك النصّي على منطق الحراك العقلي والاجتماعي للحق في التاريخ.

ز- مصدرية الحق الأول للحقين الثاني والثالث:

في نهاية هذا الفصل يتبين سيادة الشكل الأول بين شكلين في كل من المباحث الستة السابقة:

1- **الوجود المطلق للحق الأول** في مبحث أنطولوجيا الحق.

2- **علاقة التبعية** في مبحث الحق والخَلق.

3- **الحق الأول كمصدر وحيد أو سائد للحقيقة** في مبحث الحق والحقيقة.

4- **الحق الوجودي اللا معقول** في مبحث الحق الوجودي والعقل النظري.

5- **العدالة النقلية** في مبحث الحق الوجودي والعقل العملي.

6- **الحراك التاريخي النصي** في مبحث الحق في التاريخ.

فالحق الوجودي له وجود مطلق، بلا حد ولا حدود، والخَلق تربطه بالحق علاقة التبعية الغالبة، والحق الوجودي مصدر وحيد أو سائد للحقيقة، وهو من غير الممكن فهم منطقه غالبًا، ولا يمكن إدراك القيم بمعزل عن وحيه، وهو ثابت لا يتحرك تقريبًا في التاريخ.

ولهذا يمكن التوصل إلى نتيجة: **أن الحق الوجودي هو المصدر الرئيسي في أغلب مصنفات ومذاهب علم الأصول لكلٍ من الحق النظري والحق القيمي، فهو مصدر المعرفة، ومصدر القيمة، في آنٍ.**

- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة، سبق ذكره، ص 449.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1-126/2.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، سبق ذكره، ص 38.
- سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، سبق ذكره، ص 23-25، 45.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241.
- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 192، 273.
- محمد الطاهر بن عاشور: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، سبق ذكره، 112/1.
- محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 239/2، 31/3-32.

[726]-انظر نقد نظرية المقاصد عند الشاطبي: الباب الأول، الفصل الثاني، سادسًا.

2- الحق الثاني (المعـــــــــرفي):

أ- الحق كحقيقة:

يعبر الحق كحقيقة نظرية عن الصدق، والصحة[727]. وهذا الصدق ينطبق على عنصرين: عنصر صدق النص نفسه عبر عملية النقل التاريخي، وهو صدق الناقل، وعنصر صدق حقائق النص نفسها، وهو صدق القائل. أما الصحة فتعبر

[727] -المقصود *بالصدق* *Truth* مطابقة المعرفة للواقع، وبالصحة *Validity* سلامة الصورة المنطقية. **"الصدق ضد الكذب، وهو مطابقة الكلام للواقع بحسب اعتقاد المتكلم"** جميل صليبا: المعجم الفلسفي، سبق ذكره، 723/1 (مادة الصدق). **"بمعنى أوسع يمكنها أن تعني حقيقة، سمة ما لا يكون خادعًا"** أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، سبق ذكره، 1533/3 (مادة صِدْق *véracité*). **"صحيح: أ. معنى صالح. ب. بالذات ضروب القياس الصحيحة"** السابق، 1526/3 (مادة صحيح *Valide*). **"إن صيغةً، معادلةً تنتمي إلى حساب منطقي، تُسمَّى صحيحةً، صالحةً (باختصار، إطلاقًا) إذا كانت صحيحةً، صادقةً في كل التفاسير التي يمكن أن تعطَى لهذا الحساب. بكلام أدق إذا كان التعبير الذي يضفيه عليه تفسير هذا الحساب يرتدي قيمة الحق مهما تكن مجالات التباين المحدِّدة للمتغيرات، ومهما تكن القيم المنوطة بهذه الأخيرة في هذه المجالات"** السابق، الملحق، 1590/3 (حَوْل صحيح *Valide*).

عن اتساق حقائق هذا النص. وبالنسبة لكل من الصدق والصحة بهذا المعنى يمكن أن تُطلَق كلمة (حقّ). وقد دلّت المحاولات المباشرة لتعريف (الحق) عند اللغويين والأصوليين على ذلك. فالحقيقة النظرية هي اقتضاء الحق الوجودي، والحق يطابق الصواب، والثبوت، الوجودي والمعرفي، وهو الحكم المطابق للواقع، وهو خلاف الباطل والفاسد[728]. كما يدل الرصد الكمي لمادة (حقق) غالبًا في بعض مصادر أصول الفقه الرئيسية على تقدم الحق النظري من معاني الحق بمعنى (حقيقة)[729]. فيتضح انسحاب مفهوم الحق نظريًا ليغطي معنيي الصدق والصحة.

---

[728] -**"حقق: الحق: نقيض الباطل... وحق الأمر يحق ويحق حقا وحقوقًا: صار حقًّا وثبت... والحق: ضد الباطل... "** محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري جمال الدين أبو الفضل: لسان العرب ، ج 10، سبق ذكره، ص 49-50 ، مادة **"حقق"**.

-"**الحق: ... الذي يصح وصفه بأنه حسن حكمه إذا أجري على أكسابنا"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ص 126. **"والصواب يرد والمراد به الحق"** السابق، ص 127.

-**"والحق: هو كون الشيء صحيح الوجود... وقد رأينا من يفرق بين الحق والحقيقة وهذا خطأ لا يخفى على ذي فهم ينصف نفسه..."** أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 41/1.

-**"الحق: الثبوت... إذا أضيف إلى خبر، أُفيد بصدقه، وإذا أضيف إلى شيء من الشرائع يفاد كونه مأمورًا به، وإذا أضيف إلى شيء من وجوه التصرف، فعلى معنى الصواب والصحة، وإذا أضيف إليه الحكم أو الأمر أو الخَلْق أو صفة من صفات التعالي فالمراد به الإله سبحانه... وإذا أضيف إلى الحشر أو الجنة والنار يفاد به الوجود... وأما الباطل والفاسد فهما في اللغة بمعنى: العدم... وهما نقيضا الصحة والثبوت"** أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الكافية في الجدل، سبق ذكره، ص 43-44.

-**"والحق يُستعمل على وجهين: أحدهما: بمعنى الصواب، يقال: هذا القول حق، أي صواب. والآخر: بمعنى الوجوب، يقال حق عليك أن تفعل كذا، أي: واجب"** أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي: قواطع الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، 23/1.

-**"اسم مشترك بين الموجود الثابت، وبين الواجب اللازم، وبين نقيض الباطل..."** أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، 205/1-209.

-**"... وهذا الدين حق أي موجود صورةً ومعنًى..."** عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، سبق ذكره ، 134/4.

-**"الحق: ... الحُكم المطابق للواقع، يُطلَق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك"** زكريا بن محمد الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، سبق ذكره، ص 75.

-**"والحقوق جمع حق، وهو خلاف الباطل، وهو مصدر حقَّ الشيء من باب ضرب وقتل إذا وجب وثبت، ولهذا يقال لمرافق الدار حقوقها"** عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي شيخي زاده: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، سبق ذكره، 128/3.

-**"الحق هو الثابت الذي لا يُنكر لوضوح حجة أو تبين أهلية أو حاجة..."** محمد الطاهر بن عاشور: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، سبق ذكره، 111/1-112.

-**"فإن الحقيقة من حَقَّ بمعنى ثبتَ"** حسين علي منتظري: نهاية الأصول، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 25، 291.

[729] -

	الحق الوجودي	الحق النظري	الحق العملي
الشافعي	9	25	15
ابن حزم	33	53	13
الغزالي	4	7	3
الشاطبي	8	11	40

-الحق الوجودي:

- محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، سبق ذكره، ص 12، 19، 40، 448، 486، 501، 599 (مرتين).
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 3/1، 4، 5، 21، 25، 35، 61، 125-2/ 39، 54، 85-3/ 33، 43، 95، 106، 142، 158، 159-4/ 29، 33، 34، 73، 152، 155، 191، 192-5/ 3، 50، 70-6/17، 20-8/ 42، 47.

ويتبين من بحث مفهوم العقل عند الأصوليين في الفصل السابق أن الصحة العقلية لا تعبر في الحقيقة عن سلامة الصورة المنطقية، لأن العقل هو (محتوى ما من الحقائق) في فهم الأصوليين[730]. لا يعبر مفهوم العقل عند الأصوليين عن الصورة المنطقية أو المنهج أو آلة المعرفة عمومًا بقدر ما يعبر عن (حقائق ما) هي التي تعرّف المؤمن بكونه عاقلاً، والعكس[731].

وبالتالي فإن الحق كحقيقة نظرية في السياق الأصولي السائد يعبر في واقع الأمر عن الصدق فقط، ولكن على عدة مستويات: مستوى النص، ومستوى حقائق النص، ومستوى ما يتسق مع هذه الحقائق أو يوافقها طبقًا لتأويلها في مذهب ما.

برغم ذلك ظهر بشكل متنحٍ نسق آخر اتخذ فيه الحق معنى الصحة النظرية، وهذا هو السبب في أن ذلك المبحث ينقسم إلى مستويين: الحق كحقيقة نصية، الحق كحقيقة عقلية:

أ-1: الحق كحقيقة نصية:

- أبو حامد الغزالي: المستصفي في علم الأصول، سبق ذكره، ص 36، 48، 137، 350.
- أبو إسحاق الشاطبى: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1،القسم الأول: المقدمات النظرية، ص 13، 14، 48-مج1، القسم الثاني: الأحكام، ص 172، 175-مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 129-مج2، القسم الرابع: الأدلة، ص 162-القسم الخامس: الاجتهاد، ص 48.

-الحق النظري:

- محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، سبق ذكره، ص 50، 122 (5 مرات)، 213، 220 (مرتين)، 431، 444، 477 (3 مرات)، 478، 479 (4 مرات)، 480، 483، 504، 511، 515.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 1/ 4، 7، 8، 17، 21، 23، 27، 35، 37، 40، 41، 46، 58، 88، 121-2/ 5، 7، 18، 38، 41، 47، 54، 61، 145، 147، 148-3/ 5، 8، 9، 23، 29، 36، 41، 53، 54، 92، 105، 106، 108، 118، 134، 149-4/ 10، 38، 155، 191-5/ 3، 64، 86-6/ 17، 59-8/ 47.
- أبو حامد الغزالي: المستصفي في علم الأصول، سبق ذكره، ص 21، 42، 51، 125، 137، 248، 350.
- أبو إسحاق الشاطبى: الموافقات في أصول الشريعة، مج1،القسم الأول: المقدمات النظرية، ص 48، 64/ مج1، القسم الثاني: الأحكام، ص 133، 159/ مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 21، 28، 30/ مج2، القسم الرابع: الأدلة، ص 6، 29/ القسم الخامس: الاجتهاد، ص 4، 46.

-الحق العملي:

- محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، سبق ذكره، ص 19 (مرتين)، 265، 375، 442، 483 (مرتين)، 484، 485، 527، 551، 574، 578، 580، 582، 590،
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 1/ 40، 95، 131-2/ 57، 63، 142-3/ 55، 64، 65-5/ 58-7/ 41-8/ 42، 54.
- أبو حامد الغزالي: المستصفي في علم الأصول، سبق ذكره، ص 234، 289، 306.
- أبو إسحاق الشاطبى: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1،القسم الأول: المقدمات النظرية، ص60-مج1، القسم الثاني: الأحكام، ص 80، 81، 105، 111، 112، 113، 141، 161، 201، 210، 219-مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص108، 109، 111، 112، 137، 143، 147، 155، 162، 164، 239، 240، 241، 244، 257، 278، 279-مج2، القسم الرابع: الأدلة، ص162، 182، 186، 188، 189، 190، 218، 298-القسم الخامس: الاجتهاد، ص 45، 169، 172، 195.

[730] -**"حد العقل: هو البداءة من العلوم التي لا يشرك في علمها العاقلون البهائم، والمتيقظون النوَّم"** أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ص 79-80. أبو حامد الغزالي: المستصفي في علم الأصول، سبق ذكره، ص 20.

[731] - في سياق هذه المعقولية الحقائقية حدث تحول الإبستمولوجي إلى أكسيولوجي. صارت الحقائق لا تُقيّم في ذاتها، ولا من حيث المنهج الذي أنتجها، بل من حيث مصدرها، أو مصدر اشتقاقها. صارت هناك حقائق (خيّرة) بحكم مصدرها، وحقائق (شريرة) فيما خارج هذا المصدر. ومما يوضح ذلك أن حكم (الضلال) يحمل البعدين المعرفي والقيمي في آنٍ. وكذلك أحكام (الفكر الأعوج) و(الفكر المنحرف)، بل وكذلك الكفر نفسه، فهو لا يعني فقط (اختلاف الإيمان) في الوعي اللغوي الإسلامي العام، بل كذلك (جحد النعمة والتكذيب بالحق). انظر لمزيد من التفاصيل: هذا الباب، الفصل الثالث: نتائج تشريح البنية، ثانيًا: المعرفة والقيمة في نظرية الحق.

هو الحق النظري حين يتم إنكار الحسن والقبح العقليين؛ حيث يتوقف العقل عن اكتشاف الحقائق، ويفقد موجِّهاته الذاتية، ويفتقر إلى القدرة على تحليل التجربة الاجتماعية والاستفادة منها، فيصبح النص هو مصدر المعرفة الوحيد[732]. وهو كذلك حين تظهر مستويات إنكار التعليل المتعددة؛ لأن العقل إذا توقف عن إدراك العلة صارت الحقائق المعطاة بالنسبة له مفككة مجردة من الرابط المنطقي، تتحول من الصحة إلى الصدق، ولا يعود هناك منهج للاستنباط، فيسود النص كمصدر للحقيقة[733]. وهو أيضًا حين يتم الاستعمال الأداتي للمقاصد؛ حيث يكفّ العقل عن محاولة استشراف

---

[732] _

- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد، سبق ذكره، 278/1-279.
- **"حد الحسن: ما أُمرنا بمدح فاعله، حد القبيح: ما أُمرنا بذم فاعله"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ص 126.
- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، سبق ذكره، 687/2-690.
- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، سبق ذكره، ص 325.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 246-247.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 99/1.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 6-7.
- أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، 26/1-27-65/1-66.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 251، 270، 284.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 253، كذلك: ص 283، 286.
- محمد رضا المظفر: أصول الفقه، سبق ذكره، 177/2-178.
- علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 220.
- مصطفى الخميني: تحريرات في الأصول سبق ذكره، 165/6.
- محمد بن شامس البطاشي: غاية المأمول في علم الفروع والأصول سبق ذكره، 346/1.
- محمد إبراهيم الكرباسي: منهاج الأصول، من إفادات المحقق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي، سبق ذكره، 261/3-262-41/5.
- محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، سبق ذكره، 2-256/1-257.
- مصطفى الخميني: تحريرات في الأصول سبق ذكره، 166/6.

[733] **-مستويات إبطال التعليل:**

-الإنكار الكلّي:

- القاضي النعمان بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، سبق ذكره، ص 140-155.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 77/8.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: المحلى، سبق ذكره، 4/1.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49، 216.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 474/3.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الورقات في أصول الفقه، متن الورقات في: شرح الورقات في أصول الفقه لجلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعي، سبق ذكره، ص 8.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المعالم في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 163-165.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 206.

-إنكار التعليل بمصالح العباد الدنيوية والأخروية:

- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 232-233.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره، 178/5، 186.
- روح الله الموسوي آية الله الخميني: مناهج الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 272-274.

-إنكار التعليل بمصالح العباد الدنيوية:

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص 67-68.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 157/3.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 421/2.
- جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدتاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين، سبق ذكره، ص 20-21.
- محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، سبق ذكره، 64/3-65.
- علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 220.

الغاية من النسق، ويقف أمام لائحة من الأوامر والنواهي لا يفهم جدواها، غير أنه يفهم ضرورة طاعتها فحسب، فيظل في موضع الانتظار الدائم لمزيد من بنود هذه اللائحة وتفصيلاتها التي يستفتي فيها الفقهاء، والتي يجتهد فيها الفقهاء اجتهادًا جزئيًا يعتمد على القياس، ويغرق في التفاصيل، ويُعرض عن رؤية القانون العام للنسق[734]. ويظهر الحق كحقيقة نصية في الإباحة الوضعية؛ لأن العقل حين يفقد القدرة على الحكم على الأشياء والأفعال بشكل ذاتي يظل في حاجة لا تنقطع إلى فتوى النص في أمر الشيء أو الفعل، برغم توافر التجربة الواقعية، وبرغم البداهة الأخلاقية العقلية، ولا يعتبر هذا الأمر في حكم المباح إلا إذا لم يجد له حكمًا ما، أو إذا وجد له حكم الإباحة، في حين أنه إذا اعتمد على قدرته الذاتية على الاستنتاج لما انتظر فتوى النص فيه، واعتبره مباحًا حيث لا ضرر ولا ضرار[735].

---

[734]-**الاستعمال الأداتي للمقاصد**:

- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 923/2-926.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 173-175.
- أبو حامد الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، سبق ذكره، ص363.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره، 178/5.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 86-87.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 337/4-340.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: منتهى السول في علم الأصول، سبق ذكره، ص 265.
- جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، سبق ذكره، ص 170.
- ناصر الدين البيضاوي: منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، سبق ذكره، ص 59، 74.
- أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 148-149.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسيني التلمساني: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ويليه كتاب مثارات الغلط في الأدلة، سبق ذكره، ص 700-705.
- أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، سبق ذكره، 515/1.
- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، سبق ذكره، 208/5.
- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، 257-259.
- محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، سبق ذكره، 896/2-908.
- محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، سبق ذكره، ص 381-383.

[735] -**الإباحة الوضعية**:

- أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار المالكي: مقدمة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 314.
- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد، سبق ذكره، 288/1، 17/2.
- **"حد الإباحة: مجرد الإذن، حد المباح: هو تخيير المخاطب بين فعل الشيء وتركه، الجاري مجرى الإباحة، من غير تخصيص ذم ولا مدح بأحدهما"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، 137-138.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: النبذة الكافية أو النبذ في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 44.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 21-23.
- الحسن بن شهاب العكبري: رسالة في أصول الفقه، متن شرح رسالة في أصول الفقه للحسن بن شهاب العكبري، سبق ذكره، ص 31-32.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 167/1.
- "(المباح) **ما ثبت من جهة الشرع أنه لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه من حيث هو ترك له على وجه ما"** أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الحدود في الأصول، سبق ذكره، ص 55.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 45.
- أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري: إيضاح المحصول من برهان الأصول، سبق ذكره، ص 245-246.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 66-68.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 165/1-166.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: منتهى السول في علم الأصول، سبق ذكره، ص 36.
- جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، سبق ذكره، ص 28.

أ-2: **الحق كحقيقة عقلية:**

هو الحق النظري حين يتوصل العقل إلى التحسين والتقبيح العقليين؛ حيث يستطيع العقل اعتمادًا على ذاته أن يفرق بين الخير والشر، وأن يتوصل إلى تسلسل القيم الموضوعي، دون الحاجة في هذا إلى النص، بل يعتمد إيمانه بالنص المقدس على هذا التسلسل القيمي العقلي، فيتحول الصدق النصي إلى نتيجة لبحث منطقي عقلي[736]. كما يظهر الحق كحقيقة عقلية حين يقوى موقف التعليل؛ لأن العقل يستطيع تعليل النسق كليًا وجزئيًا ولا يقبل الإيمان غير المؤسَّس على الفهم[737]. ويكون الحق حقيقة عقلية حين تظهر المقاصد كغايات عامة للتشريع؛ حيث يقوم العقل بالتوصل عن طريق استقراء جزئيات النسق، ثم بالتعميم، إلى الأهداف العامة لهذا النسق وغاياته الأصلية، فيتمكن من التسلسل العكسي من الغاية إلى الحكم، وذلك بصدد مختلف الجزئيات الطارئة التي لا حكم لها في النسق القائم[738]. وحين تظهر الإباحة

- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 130.
- **"الجائز: ما شرع فعله وتركه على السواء... ويرادف الجائز: المباح والحلال"** زكريا بن محمد الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، سبق ذكره، ص 75.
- محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول، سبق ذكره، ص 107.
- محمد سعيد الطباطبائي الحكيم: المحكم في أصول الفقه، سبق ذكره، 20/1.

[736] -

- أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، سبق ذكره، ص 130.
- **"الشرع ما جاء إلا لشرع ما هو حسن ورفع ما هو قبيح"** أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 53.
- أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، سبق ذكره، 315/2.
- محمد بن عبد الحميد الأسمندي: بذل النظر في الأصول، سبق ذكره، ص 664.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1.
- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، ص 296.
- محمد سعيد الطباطبائي الحكيم: المحكم في أصول الفقه، سبق ذكره، 2/163-165.
- محمد علي الكاظمي الخراساني: فوائد الأصول، سبق ذكره، 3/57-62.
- محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي: مصباح الأصول، سبق ذكره، 34/3.
- **"والقيمة هي إيمان (قناعة) الإنسان بأهداف مقدسة (أو مشروعة) تعطيه معايير للحكم على الأشياء والأفعال بالحسن والقبح أو بالأمر والنهي"** محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 41/3.

[737] -

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص67-68.
- **"الأصل أن النص يحتاج إلى التعليل بحكم غيره لا بحكم نفسه"** أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم الكرخي: أصول الكرخي في أصول البزدوي وأصول الكرخي، سبق ذكره، ص 374.
- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 301.
- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، سبق ذكره، 136/4.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1-126/2.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، سبق ذكره، ص 32، 53.
- **"الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد"** أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية: إعلام الموقِّعين عن رب العالَمين، سبق ذكره، 4/337-352.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة: سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 4.
- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، سبق ذكره، 5/122-124.
- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 192، 273.

[738] -

- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة، سبق ذكره، ص 449.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1-126/2.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، سبق ذكره، ص 38.
- سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، سبق ذكره، ص 23-25، 45.

الطبيعية يُعتبر الحق حقيقة عقلية؛ حيث لا ينتظر العقل فتوى النص في أمر من الأمور، بل يعرف بمنطقه الخاص أنه لا ضرر فيها ولا ضرار، بالملاحظة والبداهة[739].

وقد غلب الشكل الأول من شكلي هذا المبحث، غلب الحق النصي على الحق العقلي، وذلك في أغلب فترات ومذاهب العلم. وظل النسق النصي سائدًا والعقلي متنحيًا[740].

ويتفرع عن هذا المبحث مبحثان جزئيان: الحق النظري النقلي، والحق النظري العقلي، لمزيد من التركيز على نوعي الحق النظري. ثم يفرض الموضوع دراسة علاقة نظرية الحق بالحق النظري. وأخيرًا يمكن استنتاج علاقة الحق الثاني المعرفي أو النظري بالحق الأول الوجودي.

ب- الحق النظري النقلي:

ارتبط الحق النظري باللغة؛ فاللغة هي وسيط الحق الوجودي للتجلي في المعرفة البشرية على هيئة الحق النظري. ولهذا عبر الموقف من اللغة عن الموقف من الحق النظري. فالظاهرية تمثّل موقف التعامل اللغوي مع النص، الفهم في حدود قواعد اللغة والمعجم، وبهذا صارت الحقيقة هي ظاهر النص عند الظاهرية[741]. أما الصوفية فمثلوا موقف الضد لأنهم تعاملوا مع باطن النص باعتباره جوهريًا[742]. وفيما مثّل الظاهرية ما يمكن تسميته ها هنا **بالعقل اللغوي**، فقد مثّل الصوفية في المقابل ما يمكن تمييزه **بالعقل وراء اللغوي**.

- أبو إسحاق الشاطبى: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241.
- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 192، 273.
- محمد الطاهر بن عاشور: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، سبق ذكره، 112/1.
- محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 239/2، 31/3-32.

739 -

- أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم الكرخي: أصول الكرخي، سبق ذكره، ص 368.
- أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، سبق ذكره، 247/3-248.
- أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، سبق ذكره، ص 145.
- أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، سبق ذكره، 315/2.
- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، ص 103-104.

740 -لتفاصيل أخرى حول النسق السائد والنسق المتنحي في الأصول: انظر الباب الأول، الفصل الثالث، ثالثًا: النسقان الأصوليان ونظرية الحق.

741 -مثلاً: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم:

- الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 120/8.
- المحلى، سبق ذكره، 1/ 4.
- ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49.

742 -**"الحكمة ما بطن من العلم"** أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص67-68.

مع ذلك لم تعبر الممارسة الصوفية في قراءة النص في الأصول عن سيادة للحق النظري العقلي؛ نظرًا للموقف من التعليل الأخروي الذي هو تحصيل حاصل، يعلل الأمر برغبة الآمر في بيان عدالته حين يعاقب من خالف الأمر أو يثيب من أطاعه[743].

وقد عبر الموقف من التعليل تعبيرًا منهجيًا جذريًا عن الموقف من العقل والنقل في الأصول. حيث يدل إنكار التعليل بدرجاته المتفاوتات على كيفيات مختلفة من التوجه نحو النزعة النقلية، وسيادة الحق النظري النقلي. فالإنكار الجذري للتعليل يعني أن العقل لا دور له تقريبًا في مجال اكتشاف الحقيقة الشرعية[744]. وإنكار التعليل بالمصالح الدنيوية والأخروية يدل على حضور التعليل كمبدأ دون ممارسة[745]. وإنكار التعليل بمصالح العباد الدنيوية يدل على حضور التعليل كمبدأ وكممارسة موجَّهة في الاتجاه الخطأ بما لا يؤدي إلى اجتهاد عقلي فعّال يستفيد من التجربة الاجتماعية[746].

وقد يتسع مدى التعليل مع ضيق مساحة الأثر، وذلك حين يكون التعليل جزئيًا متعلقًا بالتفاصيل، دون أن يرتقي من العلة إلى الغاية، فالجويني مثلاً يقدم محاولة بعيدة المدى للتعليل، لدرجة افتراض إمكان تعليل العبادات البدنية المحضة،

---

[743] -السابق، نفسه.

[744] -

- القاضي النعمان بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، سبق ذكره، ص 140-155.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 77/8.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: المحلى، سبق ذكره، 4/1.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49، 216.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 474/3.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الورقات في أصول الفقه، متن الورقات في: شرح الورقات في أصول الفقه لجلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعي، سبق ذكره، ص 8.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المعالم في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 163-165.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 206.

[745] -

- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 232-233.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره، 178/5، 186.
- روح الله الموسوي آية الله الخميني: مناهج الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 272-274.

[746] -

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص 67-68.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 157/3.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 421/2.
- جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدتاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين، سبق ذكره، ص 20-21.
- **"إن قلت: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل، وإنزال الكتب، والوعظ والإنذار، قلتُ: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته... وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته... كي لا يكون للناس على الله حجة"** محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، سبق ذكره، 64/3-65.
- **"ما يحكم العقل باستحقاق العبد العقوبة به إنما هو القبح الناشئ عن صدور عنوان مخالفة المولى، والخروج عن رسوم العبودية، لا القبح الذي لا يكون للشيء الناشئ عن كونه ذا مفسدة مع قطع النظر عن تعلق النهي"** علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 220.

لكنه في نظرية المقاصد يقدم استعمالاً أداتيًا لها، بما يعكس محدودية الدور الكلي الذي لعبه التعليل رغم اتساع نطاقه، وجرأته غير المسبوقة[747].

وقد كانت المقاصد أداتية في أغلب تاريخ علم الأصول، تُستعمل فقد كمنهج لتقييم المصالح المرسلة، أو كمسلك من المسالك الدالة على العلية[748]. وحتى بالنسبة لمن قدموا تصورًا غائيًا بصدد المقاصد، فقد اتبعوا منهجًا استقرائيًا لتحصيلها، وقد اعتمد هذا المنهج على استقراء مقاصد الأحكام من النص أساسًا، فساد الحق النظري النقلي[749]. وقد أدى تقديم أصل الدين على ما سواه من المقاصد إلى وقوع المقاصد في دور لتكون علة الدين الذي هو علتها، ففقدت جزءًا كبيرًا من وظيفتها كغاية للنسق[750].

---

[747] - أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 923/2، 926-927.

[748] -

- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 923/2-926.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 173-175.
- أبو حامد الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، سبق ذكره، ص 363.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره، 178/5.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 86-87.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 337/4-340.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: منتهى السول في علم الأصول، سبق ذكره، ص 265.
- جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، سبق ذكره، ص 170.
- ناصر الدين البيضاوي: منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، سبق ذكره، ص 59، 74.
- أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلي علم الأصول، سبق ذكره، ص 148-149.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسيني التلمساني: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ويليه كتاب مثارات الغلط في الأدلة، سبق ذكره، ص 700-705.
- أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، سبق ذكره، 515/1.
- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، سبق ذكره، 208/5.
- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، 257-259.
- محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، سبق ذكره، 896/2-908.
- محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، سبق ذكره، ص 381-383.

[749] -منهج الشاطبي في تحصيل المقاصد:

1. **مجرد الأمر والنهي الابتدائي الصريح.**
2. **اعتبار علل الأمر والنهي.**
3. **معرفة أن للشارع مقاصدَ أصليةً ومقاصدَ تابعةً.**

-أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 298-301.

[750] -

- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 337/4-340.
- أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، سبق ذكره، 515/1.
- **"فإنا إذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما، ثم النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال"** السابق، ص 228. **"فلو عدم الدين عدم الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف (النفس) لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 14.
- محمد علي الكاظمي الخراساني: فوائد الأصول، سبق ذكره، 335/1.

والكلام حين يكون أزليًا، والواقع حين لا يخلو من شرع تاريخيًا، يؤدي إلى الاعتماد الدائم للعقل على النقل؛ فالأزلي لا يستطيع العقل تعليله، فالنص أزلي والعقل زماني[751]. كما أن افتراض عدم خلو الواقع من الشرع، وتزامن كل منهما باستمرار يؤدي إلى تجاوز سؤال الحظر والإباحة، وبشكل أشمل إلى تجاوز افتراض الطبيعة في الإباحة والحق والقانون[752]. وهي من المعضلات الزمنية–الميتافيزيقية التي أوقع فيها بعضُ الأصوليين الأصولَ من أجل الالتفاف حول مسألة التعليل.

وقد أشارت التعريفات المباشرة للحق إلى المعنى النظري العقلي (الصواب أو الصحة) إضافةً إلى دلالتها على المعنى النظري النقلي (الصدق)، لكنها لم تتجاوز فعل مجرد الإشارة إلى المعنى الأول[753]. فقد ظهرت وصيغت أغلب هذه التعريفات في سياقات تقوم على إنكار قدرة العقل على التمييز بين الخير والشر بإنكار الحسن والقبح العقليين، والتوقف في حكم الأشياء قبل ورود الشرع[754]. وبالتالي صار للحق معنى الصواب أو الصحة مع تجريد العقل من قدرته على التوصل إلى هذا الصواب أو تلك الصحة.

جـ- الحق النظري العقلي:

هو الشكل الأقل حضورًا بين شكلي الحق النظري في أصول الفقه. وهو يعبّر عن حضور الحق النظري ذي المصدر العقلي بدرجات وأشكال مختلفة، حيث ينقسم هذا الشكل إلى ثلاثة أشكال فرعية:

---

[751] -فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه ، سبق ذكره، 127/5.

[752] -أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار المالكي: مقدمة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 314.

[753] -**"و(الصواب) يرد والمراد به الحق"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ص 127.

-**"والحق: هو كون الشيء (صحيح) الوجود... وقد رأينا من يفرق بين الحق والحقيقة وهذا خطأ لا يخفى على ذي فهم ينصف نفسه..."** أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 41/1.

-**"الحق: الثبوت... إذا أضيف إلى خبر، أُفيد بصدقه، وإذا أضيف إلى شيء من الشرائع يفاد كونه مأمورًا به، وإذا أضيف إلى شيء من وجوه التصرف، فعلى معنى (الصواب والصحة)، وإذا أضيف إليه الحكم أو الأمر أو الخَلْق أو صفة من صفات التعالي فالمراد به الإله سبحانه... وإذا أضيف إلى الحشر أو الجنة والنار يفاد به الوجود... وأما الباطل والفاسد فهما في اللغة بمعنى: العدم... وهما نقيضا (الصحة) والثبوت"** أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الكافية في الجدل، سبق ذكره، ص 43-44.

-**"والحق يُستعمل على وجهين: أحدهما: بمعنى (الصواب)، يقال: هذا القول حق، أي صواب. والآخر: بمعنى الوجوب، يقال حق عليك أن تفعل كذا، أي: واجب"** أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي: قواطع الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، 23/1.

-**"اسم مشترك بين الموجود الثابت، وبين الواجب اللازم، وبين نقيض الباطل، وهو (الصواب) في القول والاعتقاد..."** أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، 205/1-209.

[754] -

- **"حد الحسن: ما أُمرنا بمدح فاعله، حد القبيح: ما أُمرنا بذم فاعله"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ص 126.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 52/1-60.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 99/1.
- أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، 26/1-27-65/1-66.

جـ-1: سيادة المكوِّن العقلي على النقلي:

وهو أندر هذه الأشكال في تاريخ علم الأصول، حيث لم يظهر سوى عند أربعة من الأصوليين: القاضي عبد الجبار(ت 415 هـ)، الدبوسي (ت 430 هـ)، أبو الحسن البصري (ت 436 هـ)، الطوفي (ت 716 هـ). ويشمل هذا الشكل المعتزلة الأحناف أساسًا، وواحدًا من الحنابلة. وقد قدَّم هذا الشكلُ العقلَ على النقل كمصدر للتشريع في حد ذاته بناءً على قدرة العقل على تمييز قواعد الأخلاق الأساسية دون الحاجة إلى نصّ. فقد بنى **القاضي عبد الجبار** أصوله على أصول المعتزلة العقائدية التي تقدم العقل على النقل، وأهمها التحسين والتقبيح العقليان[755]. وساوى **الدبوسي** بين حقوق الله وحقوق الآدمي في نظريته عن الحق، وأكّد على قدرة العقل على التحسين والتقبيح العقليين قبل ورود الشرع، كما فند رأي مبطلي التعليل في السياق نفسه[756]. وقدم **البصري** معنى الإباحة الطبيعية المؤسَّسة على العقل، مع قدرة العقل على التحسين والتقبيح قبل ورود الشرع[757]. أما **الطوفي**، فقد خطا خطوة أبعد حين قدّم المصلحة على سائر النصوص[758].

جـ-2: توازن المكوِّنين: العقلي والنقلي (أو الحق النظري المزدوج):

وهو الشكل الذي يعبّر عن تساوِي دور كل من العقل والنقل في اكتشاف وإقرار الحقيقة. يتم تصور انبناء الشرع على أساس المصالح ومقدرة العقل على معرفة الأخلاق، لكن مع الحاجة إلى نصٍّ متوافق مع العقل وعقلٍ متوافق مع النص. وهذا (التوافق)-أو العلاقة الجدلية بين النص والعقل-هو مصدر التشريع في الحقيقة. وقد شمل هذا الشكل عددًا أكبر نسبيًا من الأصوليين: الكرخي (ت 340 هـ)، الجصاص (ت 370 هـ)، الوزير (ت 914 هـ)، الصنعاني (ت 1182 هـ)، محمد علي الكاظمي الخراساني (ت 1365 هـ)، ابن عاشور (ت 1393 هـ)، الخوئي (ت 1412 هـ)، الروحاني (ت 1418 هـ)، محمد تقي الحكيم (ت 1423 هـ)، محمد سعيد الطباطبائي الحكيم (1354 هـ-؟)، المدرسي (1364 هـ -؟). ويظهر في هذا الشكل الاعتراف بقدرة العقل على التعليل، وعلى التحسين والتقبيح، كما يظهر إقرار تساوق كل من الشرع والمصلحة [759]. لكن لا يظهر المكوِّن العقلي في هذا الشكل كمصدر للتشريع متقدمٍ أو مستقلّ، وهو ما يفرقه عن الشكل السابق.

---

[755] - أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، سبق ذكره، ص 130، 145.

[756] -"**إن أصل الدين وفروعه... مشروعة بأسباب عرفتْ أسبابًا لها بدليلها سوى الأمر** (أي بأدلة تفيد السبب من وراء أصل الدين وفروعه غير النص) **وإنما الأمر لإلزام أداء ما وجب علينا بسببه**" السابق، ص 61. كذلك: السابق، ص 301، 458.

[757] -أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، سبق ذكره، 315/2.

[758] -سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، سبق ذكره، ص 23-25، 34-36، 45.

[759] -

- "**الأصل أن النص يحتاج إلى التعليل بحكم غيره لا بحكم نفسه**" أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم الكرخي: أصول الكرخي في أصول البزدوي وأصول الكرخي، سبق ذكره، ص 374.

جـ-3: محاولات العقلنة غير التامة:

وهي تلك الاجتهادات التي حاولت-سواء باستهداف ذلك أو بدون استهدافه-إكساب الشرع حلة عقلية تحقق التوافق بين العقل والنقل، فجاءت محاولات ناقصة أو تبريرية في النهاية. وتضم عددًا قليلاً من الأصوليين: الترمذي (ت 295-320 هـ)، الجويني (ت 478 هـ)، البزدوي (ت 482 هـ) ومتابعيه في نظرية الحق، القرافي (ت 684 هـ)، الشاطبي (ت 790 هـ). والملاحَظ أن هذه القائمة تضم مؤسس نظرية الحق، أو بالأحرى الصيغة التقليدية منها، وأهم منظري نظرية المقاصد أيضًا، وهما البزدوي والشاطبي على الترتيب، وفي هذا دلالة على موجِّهات الانتخاب النظري-التاريخي إلى اليوم لهاتين الصياغتين باعتبارهما من أشكال المحاولات الناقصة للعقلنة، أو محاولات التبرير العقلي للشرع.

قدم **الترمذي** مبدأ التعليل في صورة جذرية لا تستثني شيئًا منه، لكنه وجّه هذا التعليل إلى السماء بدلاً من الأرض، وعللَ الأمر الإلهي بحاجة ما غامضة إلى بيان العدل الإلهي في الآخرة بعقاب الخاطئين وإثابة المؤمنين[760]. ومن جهة أخرى اتّكأ الترمذي على الأسطورة في تبرير العبادات، ففقدَ التعليل قيمته[761]. أما **الجويني** فقد قدّم كذلك صورة لا تقل جذرية بصدد التعليل إلى درجة تعليل العبادات البدنية المحضة، لكنه لم يستعمل هذا المبدأ للتوصل إلى غايات الشرع الأساسية، بل جعل مما يفترض به أن يكون كذلك (المقاصد) وسائلَ لتحصيل العلل وفهم وظيفة التشريع فحسب، مع إنكار التحسين والتقبيح العقليين[762]. أما **البزدوي** ومتابعوه في الصيغة التقليدية لنظرية الحق فقد قدموا هذه النظرية التي تحفظ حقوقًا خالصة للآدمي، وتعتبر بمثابة تعاقد كوني بين الله والإنسان، لكنها ظلت نظرية للحقوق الممنوحة، دون إقرار بالحقوق الطبيعية، في إطار لا يخرج عن فكرة الاستخلاف[763]. وقد قدّم **القرافي** فكرة التعليل بالمصالح الدنيوية،

- أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، سبق ذكره، 3/247-248.
- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، ص 296.
- **"لا يقدم أحد على فعل من الأفعال أو ترك من التروك إلا بعد اعتقاده عن علم أو ظن أن هذا الفعل ترك أو فعل لما يترتب عليه فائدة دينية أو دنيوية من جلب نفع أو دفع ضرر"** محمد بن إسماعيل الصنعاني: إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، سبق ذكره، ص 147.
- محمد علي الكاظمي الخراساني: فوائد الأصول، سبق ذكره، 3/57-62.
- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 192، 273.
- محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي: محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي: مصباح الأصول، تقرير أبحاث سماحة آية الله العظمى زعيم الحوزة العلمية وقطب رحى دراستها السيد أبي القاسم الخوئي، سبق ذكره، 3/34.
- عبد الصاحب الحكيم: منتقى الأصول، تقريرًا لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني، سبق ذكره، 4/23-27.
- محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، سبق ذكره، 290-293.
- **"والقيمة هي إيمان (قناعة) الإنسان بأهداف مقدسة (أو مشروعة) تعطيه معايير للحكم على الأشياء والأفعال بالحسن والقبح أو بالأمر والنهي"** محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 3/41.
- محمد سعيد الطباطبائي الحكيم: المحكم في أصول الفقه ، سبق ذكره، 2/163-165.

[760] -أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص 67-68.

[761] -السابق، ص 232.

[762] - أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 1/99، 2/923-927.

[763] -

- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، سبق ذكره، 4/134.
- أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، سبق ذكره، 2/289-300.

لكنه أنكر التحسين والتقبيح العقليين، مما جعل هذه المصالح أقرب إلى المنافع لا الحقوق الأصلية[764]. وقد سبق القول في **الشاطبي** الذي قدم تنظيرًا شاملاً وجذريًا للمقاصد باعتبارها غايات التشريع الأصلية، لكنه قدّم منهجًا لتحصيلها عن طريق الاستقراء من النص، لا من المجتمع والطبيعة[765]. وبالإضافة إلى مسألة المنهج فقد أسس الشاطبي المقاصد على أصل الدين، وهو الدور الذي سبقت الإشارة إليه، مما عرقل المقاصد عن القيام بدور فاعل لاكتشاف مقاصد الإنسان الجماعية في العالَم[766].

ومن الواضح أن الحضور الذي توفّرَ للحق النظري العقلي كان ضعيفًا كمًا وكيفًا لصالح الحق النظري النقلي، وهو ما كان له أثره على نظرية الحق نفسها.

د- الحق النظري ونظرية الحق:

أثرت طبيعة الحق النظري في مفهوم الحق على طبيعة الحق في نظرية الحق في أصول الفقه. فقد غلب الحق النظري النقلي على العقلي، وكانت النتيجة أن العقل فاقد القدرة على التمييز بين الخير والشر ظل عالة على النص، مما قطع الطريق إلى اكتشاف الحقوق الطبيعية، وهو ما أدى في النهاية إلى كون نظرية الحق استخلافية لا طبيعية، تعتمد على تقرير عن الحقوق الممنوحة من الشارع، لا على الحقوق المستنبطة من الطبيعة الإنسانية والمجتمع المدني.

وقد تمثّلت هذه اللا أدرية الأخلاقية في ما يلي:

د-1: **ضعف موقف التعليل:**

- حسام الدين محمد بن محمد الأخسيكتي الحنفي: متن المُذهب في أصول المَذهب على المنتخب لولي الدين محمد صالح الفرفور، سبق ذكره، 315/2-316.
- أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق سبق ذكره، 256/1 **"الفرق الثاني والعشرون: بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين".**
- أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، سبق ذكره، ص 80.
- جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي: المغني في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 335-336.
- عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، سبق ذكره، 134/4-159.
- أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 111.
- يوسف بن حسين الكراماستي: الوجيز في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 101.

[764] -أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق سبق ذكره، 256/1. أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، سبق ذكره، ص 75.

[765] -منهج الشاطبي في تحصيل المقاصد:
1. **مجرد الأمر والنهي الابتدائي الصريح.**
2. **اعتبار علل الأمر والنهي.**
3. **معرفة أن للشارع مقاصدَ أصليةً ومقاصدَ تابعةً.**

-أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 298-301.

[766] **-"فإنا إذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما، ثم النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال"** السابق، ص 228. **"فلو عدم الدين عدم الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف (النفس) لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 14.

وقد تم التعرض من قبل إلى مواقف إنكار التعليل المتفاوتة في الدرجة والمختلفة في النوع. وإنكار التعليل بدرجاته وأنواعه يؤدي من جهة إلى اللا أدرية الأخلاقية، كما ينتج عنها من جهة أخرى. فهو يؤدي إليها حين يكف العقل عن بحث العلل بدعوى أن الأزلي لا يُعلّل أو أن الأمر الإلهي لا يفتقر إلى العلة في ضوء القدرة والإرادة الشاملتين. وإذا كف العقل عن محاولة اكتشاف العلل والغايات صار الشرع إخبارًا خالصًا، أمرًا بلا غاية، لا يصون شيئًا محددًا أو يحفظ قيمة معينة معروفة، ويتبدل معنى **العدل:** فبدلاً من أن يكون صيانة الحقوق يصبح طاعة النص. وبالتالي يحل النص محل الحقّ كمفهوم، ويكون النص هدفًا للنص في دور لا متناهٍ، وهي الظاهرة البادية أيضًا في موقف تقديم أصل الدين على بقية المقاصد[767].

وينتج ضعف موقف التعليل عن اللا أدرية الأخلاقية من جهة أخرى، ففكرة الإنسان عن العقل البشري أنه غير قادر على تقديم المعيار، وأن قدراته تنحصر فقط في تقديم الوصف، تؤدي إلى الإعراض بدءًا عن أية محاولة–قد تكون متواضعة برغم كل شيء–لاكتشاف غايات التشريع، إذ إن هذه الآلة التي يقتصر دورها على الوصف لا يمكن لها التوصل إلى المعيار الإلهي العام، وإذا توصّلت إليه فلا يمكنها استعماله باستقلال عن النص في مرحلة ما بعد الاكتشاف، فلا فائدة لاكتشافه أصلاً، كما لا يمكن لها أن تحكم أخلاقيًا على الشيء أو الفعل دون نص، ومن هنا لا يمكن أن تستقل عن النص في أحكامها الأخلاقية. وهكذا **يعيد هذا الموقف إنتاج نفسه،** فهو يؤدي إلى **اللا أدرية الأخلاقية،** في الوقت الذي تؤدي هي فيه إليه.

د–2: **التوظيف الأداتي والتبريري للمقاصد:**

سبق بحث التوظيف الأداتي للمقاصد في الباب الأول وهذا الباب في الفصول السابقة، وهو ذلك الموقع الذي تتخذه المقاصد كعلة حكم لا غاية نسق[768]. وفي توظيفها الغائي ظلت المقاصد مجرد تبرير للنسق ومحاولة لعقلنته وإكسابه

---

767 -

- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 337/4-340.
- أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، سبق ذكره، 515/1.
- **"فإنا إذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما، ثم النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال"** السابق، ص 228. **"فلو عدم الدين عدم الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف (النفس) لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش"** أبو إسحاق الشاطبى: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 14.
- محمد علي الكاظمي الخراساني: فوائد الأصول، سبق ذكره، 335/1.

768 -

- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 923/2-926.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 173-175.

الوحدة الداخلية بإضفاء سمة الغائية عليه. وقد تبدى هذا الموقف التبريري في تقديم أصل الدين على ما سواه من المقاصد[769]. فهذا التقديم جعل من الدين غاية للدين، مما أوقع المقاصد–برغم كونها محاولة لاكتشاف الغاية أصلاً–في اللا أدرية الأخلاقية، أو **اللا أدرية الغائية** إذا صح التعبير؛ لأن الدين حين يكون مقصدًا لذاته ينغلق النسق ويستقل بنفسه عن أية محاولة لتعليله بعلة خارجية، وتصير غاية الأمر هي طاعة الأمر، مما يجرد المقاصد في النهاية من فاعليتها التشريعية. هي مجرد موقف دفاعي لبيان حجيّة النص، لا موقف إبداعي لتثوير منهج التعامل مع مصادر الشرع التقليدية، بحيث تكون المقاصد العقلية التي تقف خلف النص ذاته مصدرًا أوّليًا للتشريع.

ومنهج استنباط المقاصد على علاقة أساسية بهذه الظاهرة السابقة، إذ إن استقراء المقاصد من النص لا من المجتمع والطبيعة الإنسانية يجعل من المستحيل أن تُعلَّل المقاصد بعلل خارجة عن النسق[770]. وبالتالي يتم تأسيس مقاصد المكلف (النية) على مقاصد الشارع والمرحلة الانتقالية من مقاصد الشارع إلى مقاصد المكلف هي (وضع الشريعة للامتثال)، حيث لا مقاصد للشارع ولا للمكلف إلا من النص، والمكلف في النص مطبِّق لا مبدع، فضيلته الطاعة لا

- أبو حامد الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، سبق ذكره، ص363.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره، 178/5.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 86-87.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 337/4-340.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: منتهى السول في علم الأصول، سبق ذكره، ص 265.
- جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، سبق ذكره، ص 170.
- ناصر الدين البيضاوي: منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، سبق ذكره، ص 59، 74.
- أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 148-149.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسيني التلمساني: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ويليه كتاب مثارات الغلط في الأدلة، سبق ذكره، ص 700-705.
- أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، سبق ذكره، 515/1.
- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، سبق ذكره، 208/5.
- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، 257-259.
- محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، سبق ذكره، 896/2-908.
- محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، سبق ذكره، ص 381-383.

[769] -

- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 337/4-340.
- أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، سبق ذكره، 515/1.
- **"فإنا إذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما، ثم النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال"** السابق، ص 228. **"فلو عدم الدين عدم الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف (النفس) لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 14.
- محمد علي الكاظمي الخراساني: فوائد الأصول، سبق ذكره، 335/1.

[770] -

-منهج الشاطبي في تحصيل المقاصد:

1. **مجرد الأمر والنهي الابتدائي الصريح.**
2. **اعتبار علل الأمر والنهي.**
3. **معرفة أن للشارع مقاصدَ أصليةً ومقاصدَ تابعةً.**

-أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 298-301.

التشريع، وهو ما يبدو في تعريف التكليف بكونه معارضةً للهوى الشخصي[771]. وكانت من نتائج ذلك اعتبار المقاصد أساسًا للحقوق في الصيغة المشتركة، وسيادة هذا الشكل من أشكال العلاقة بين المقصد والحق.

د-3: الحقوق الاستخلافية في نظرية الحق:

كنتيجة لما سبق، صارت الحقوق في نظرية الحق بكل صورها حقوقًا ممنوحة بالنص من الشارع إلى الآدمي، لا حقوقًا طبيعية أصيلة؛ نظرًا لانتفاء منطق يسمح باكتشاف الحق الطبيعي، أو باستعمال هذا المنطق إن وجد في اتجاه التبرير، وعدم إطلاقه إلى آخر مداه بشكل جذري.

هـ- فرعية الحق النظري للحق الوجودي:

يتبين في نهاية هذا الفصل سيادة الحق النظري النقلي على العقلي، وأثره على نظرية الحق. وهذا العنصر النقلي كما كان سببًا في جعل الحقوق في نظرية الحق حقوقًا ممنوحة، فقد كان له أثره أيضًا في **جَعْل الحق النظري فرعًا من الحق الوجودي في الأعم الأغلب،** باعتبار الحق النظري النقلي هو التجلّي النصّي الأساسي للحق الوجودي، وما دام هو الشكل السائد على الحق النظري عمومًا يصير الحق النظري قائمًا على أساس هذا التجلي.

3- الحق الثالث (القيـــــــــمي):

أ- الحق كقيمة:

[771] -**"تقدم أن المقصود الشرعي في التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدًا لله وهذا كافٍ هنا"** السابق، ص 29. **"الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم، حتى يكونوا عبادًا لله"** السابق، الموضع نفسه. وانظر حسن حنفي: من النص إلى الواقع، سبق ذكره، ص 509-510.

يعبر الحق كقيمة عملية عن معنيين: الحق **كملكية مشروعة، والعدل** في مشروعية هذه الملكية وصونها. وقد دلت المحاولات المباشرة لتعريف (الحق) عند الأصوليين على هذين المعنيين[772]. ودراسة الحق كملكية أدخلُ في مجال الفقه والقانون من مجال أصول الفقه وفلسفة القانون، لذلك يقتصر هذا الفصل على معنى العدل.

وقد سبق بحث علاقة الحق الوجودي بمفهوم العدل، حيث انقسمت هذه العلاقة إلى: العدالة النقلية، والعدالة العقلية[773]. وتبين أن العدالة النقلية هي التي تقوم على تأويل العدل بمعنى الطاعة، حيث تتمثل في الفهم والتطبيق، دون منطق للاعتراف بحقوق طبيعية أو قيم عقلية. أما العدالة العقلية فتقوم على الاعتراف بهذه الحقوق وتلك القيم وصونها، ويتمثل دور الشرع في هذه الحالة في إقرار حكم العقل، وتشريع آليات مناسبة لحفظ الحق. كما تبين طغيان الشكل الأول–العدالة النقلية–على الشكل الثاني في علم الأصول؛ نظرًا للرفض الغالب لعقيدة الحسن والقبح العقليين، وضعف موقف التعليل، والاستعمال الأداتي للمقاصد بشكل أساسي.

والحق كقيمة عملية يرتبط في أكثر الأحوال عند الأصوليين بمصدر تشريعه، لا صاحبه، بمعنى أن الحق القيمي هو كذلك لأنه صادر عن الحق الوجودي (الله) والحق النظري (النصّ)، وليس لأن لصاحبه حق بالفعل قبل وبدون تنزيل النص. وهذا يتساوق نظريًا مع العدالة النقلية؛ حيث تعتمد العدالة النقلية على المصدر المقدس للحق، لا المصدر الطبيعي أو العقلي. على أن بعض الأصوليين يقدم معنى إضافيًا، حيث الحق كقيمة هو **الإيمان** في المرتبة الأولى، ثم العدل في المرتبة الثانية، ولكن الإيمان كقيمة عليا يؤدي في النهاية إلى العدالة النقلية، إذ يستند هذا الإيمان في جانبه العملي الشرعي إلى وحي إلهي مقدس[774].

ويتفرع عن مبحث الحق كقيمة عدة مباحث صغرى: فالحق كقيمة قد يعني في الأصول **المصلحة** المشروعة، كما قد يعني **المقصد** في الصيغة المشتركة بين نظريتي الحق والمقاصد، كما أنه يرتبط بمبحث **مركب الحق الحلولي**، وهي المباحث التالية في هذا الفصل، يليها ختام بأهم النتائج.

---

[772] -**"... وفي الحديث: أنه أعطى كل ذي حق حقه ولا وصية لوارث أي حظه ونصيبه الذي فرض له ... والحق: من أسماء الله، عز وجل، وقيل من صفاته; قال ابن الأثير: هو الموجود حقيقة المتحقق وجوده وإلهيته. والحق: ضد الباطل. وفي التنزيل : {ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق}. وقوله تعالى: {ولو اتبع الحق أهواءهم} قال ثعلب: الحق هنا الله، عز وجل"** محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري جمال الدين أبو الفضل: لسان العرب ، سبق ذكره، 10/49-50 ، مادة **"حقق"**.

-**"... والحق: أعمّ من المِلك؛ لأنه يعم الديون والأملاك، والملك يخص الأعيان، ويعم الحق الأموال وغيرها، فإنه يدخل فيها الدماء والفروج ومنافع الأحرار والعقوبات والعبادات فكل ذلك لله سبحانه وللآدميين"** أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، 1/205-209.

-**"... ولفلان حق في ذمة فلان أيْ: شيء موجود من كل وجه"** عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، سبق ذكره، 4/134.

[773] -انظر هذا الفصل، 1-هـ: الحق الوجودي والعقل العملي.

[774] - محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 3/187، 265-267.

ب- الحق كمصلحة:

كما سبق ذكره: يعني الحق كمصلحة المصلحة المشروعة. وهناك نوعان من تشريع تلك المصلحة: نقلي وعقلي، أي أن هناك نوعين من الحق كمصلحة: **الحق كمصلحة مشروعة نصًا، والحق كمصلحة مشروعة عقلاً**، وقد غلب النوع الأول على الثاني.

فقد ظهر في أصول الفقه اتجاهان بصدد علاقة التشريع بالمصالح: اتجاه ينفي مراعاة الشرع لمصالح العباد، واتجاه يؤكد على هذه المراعاة، وقد تساوى الاتجاهان في كم المتشيعين لهما تقريبًا[775]. ولكن المسألة ليست في الكمّ؛ فليس كل من أكّد على مراعاة التشريع لمصالح العباد يعني أن المصالح مشروعة بآلية أخرى أسبق من الشرع زمنًا ومغايرة له في الطبيعة والمصدر، هي الحقوق الطبيعية. فالاتجاه القائل بأن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد، ومعلولة بها، لا يتفق تمامًا على هذه القضية. أغلب هذا الاتجاه يقر **بتوازي** النص مع المصلحة لتبرير النص وإكسابه الحجيّة، أو دفاعًا عنه، أو كملاحظة استقرائية فعلية ناجمة عن العلاقة الواضحة بين الأحكام وما يترتب عليها من دفع مفاسد وجلب مصالح.

---

[775] -

-عدم مراعاة الشرع لمصالح العباد:

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص 67-68.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 421/2.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 157/3.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 232-233.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره، 178/5، 186.
- جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدتاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين، سبق ذكره، ص 20-21.
- **"إن قلت: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل، وإنزال الكتب، والوعظ والإنذار، قلتُ: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته... وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته... كي لا يكون للناس على الله حجة"** محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، سبق ذكره، 64/3-65.
- **"ما يحكم العقل باستحقاق العبد العقوبة به إنما هو القبح الناشئ عن صدور عنوان مخالفة المولى، والخروج عن رسوم العبودية، لا القبح الذي لا يكون للشيء الناشئ عن كونه ذا مفسدة مع قطع النظر عن تعلق النهي"** علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 220.
- روح الله الموسوي آية الله الخميني: مناهج الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 272-274.

-مراعاة الشرع لمصالح العباد:

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص67-68.
- **"الأصل أن النص يحتاج إلى التعليل بحكم غيره لا بحكم نفسه"** أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم الكرخي: أصول الكرخي في أصول البزدوي وأصول الكرخي، سبق ذكره، ص 374.
- أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، سبق ذكره، 247/3-248.
- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 301.
- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، سبق ذكره، 136/4.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1-126/2.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، سبق ذكره، ص 32، 53.
- **"الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد"** أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية: إعلام الموقّعين عن رب العالَمين، سبق ذكره، 337/4-352.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة: سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 4.
- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، سبق ذكره، 122/5-124.
- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 192، 273.

وهذا التبرير أو الدفاع أو الوصف الاستقرائي لا يقرّ بانبناء الشريعة على المصلحة البدهية أو الطبيعية، ولا يتفق في تقديم المصالح مثلاً على النصوص حين التعارض.

وسوى هذين الاتجاهين هناك موقف الرفض الجذري للتعليل أصلاً، وهو يقطع الطريق من البداية إلى التعليل بالمصالح أو بغيرها[776]. وقد اتخذ التعليل بالمصالح أحيانًا صورة التعليل بالمصالح الأخروية، وهو ما يخرج عن معنى المصلحة المشروعة أو الحق كقيمة عملية[777].

وفي نظرية الحق التقليدية عند البزدوي ومن تبعه يتم تقسيم الحقوق طبقًا لجهة الانتفاع، ولكن مصدر الحق القيمي كمصلحة هو النص لا العقل، فالمصالح المشروعة يقرّها النص، وعليها تنبني الحقوق[778].

وقد قدم بعض الأصوليين تصورًا عن الفطرة الإنسانية باعتبارها تسعى بطبيعتها الأصيلة إلى تحقيق المصلحة الشخصية، وهو ما ينفي قدرة أو استعداد هذه الفطرة للتفرقة بين المصالح المشروعة وغير المشروعة تفرقة ذاتية[779]. ولم

---

776 -

- القاضي النعمان بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، سبق ذكره، ص 140-155.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 77/8.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: المحلى، سبق ذكره، 4/1.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49، 216.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 474/3.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الورقات في أصول الفقه، متن الورقات في: شرح الورقات في أصول الفقه لجلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعي، سبق ذكره، ص 8.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المعالم في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 163-165.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 206.

777 - أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص67-68.

778 -

- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، سبق ذكره، 134/4.
- أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، سبق ذكره، 289/2-300.
- حسام الدين محمد بن محمد الأخسيكتي الحنفي: متن المُذهب في أصول المَذهب على المنتخب لولي الدين محمد صالح الفرفور، سبق ذكره، 315/2-316.
- أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق سبق ذكره، 256/1 **"الفرق الثاني والعشرون: بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين".**
- أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، سبق ذكره، ص 80.
- جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي: المغني في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 335-336.
- عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، سبق ذكره، 134/4-159.
- أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 111.
- يوسف بن حسين الكراماستي: الوجيز في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 101.

779 -"(إن) **حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدنيا والدين إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره. فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسه الجوع أو العطش، ليحركه ذلك الباعث... وكذلك خلق له الشهوة إلى النساء، لتحركه إلى اكتساب الأسباب الموصلة إليها، وكذلك خلق له الاستضرار بالحر والبرد والطوارق العارضة، فكان ذلك داعية إلى اكتساب اللباس والمسكن... فأخذ المكلف في استعمال الأمور الموصلة إلى تلك الأغراض. ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك وحده، لضعفه عن مقاومة هذه الأمور، فطلب التعاون بغيره، فصار يسعى في نفع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع، وإن كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه"** أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 136-137. -كذلك: **"ولو قدرنا فَقْد هذه المراسم المرعية والأحكام**

يتوقف كثيرٌ من الأصوليين أمام مفهوم الفطرة مباشرة، كما لم يتوقفوا إزاءه غالبًا بأية صورة، وإنما ظل ذلك المفهوم كامنًا في الخلفية الفلسفية لديهم مانحًا إياهم فكرة عامة ضبابية عن الطبيعة البشرية، ترسم مسار أبحاثهم تارةً، ويعيدون هم رسمها إذا فرضت عليهم مقدمات أو نتائج بحوثهم ذلك تارةً أخرى، ولهذا لم يتعرضوا لهذه الفكرة بالتحديد الواضح.

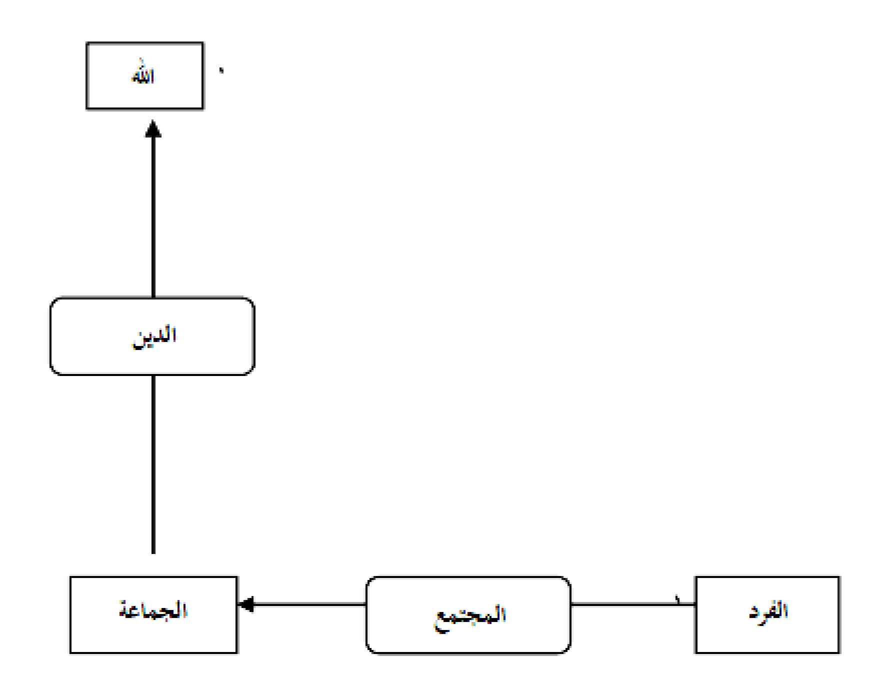
وفطرة الإنسان من هذا المنظور **مفهوم بيولوجي**، فطرة كائن بسيط الاحتياجات، بسيط التكوين جدًا، كالأميبا التي هي خلية حية منفردة، خلية تبحث ولا تني عن المأكل والمشرب والجنس والملبس والمسكن والراحة، ولا يعتبر هذا المفهوم بأن الإنسان في حالة استيفاء هذه المطالب سيبحث عن مطالب أخرى أبعد، كالسلطة، والعلم، والغنَى، والفن، والحب، والشهرة، والخبرة الروحية والصوفية، وربما الزهد والفقر المتعمَّد حتى ليتخلى الإنسان بنفسه عن مطالبه الجسمية في آخر المطاف في سبيل تلك المطالب الأعلى التي تتحقق من خلال تفاعل الفرد مع الفرد (كالحب)، أو مع المجتمع (كالسلطة والفن والشهرة والغنى)، أو مع الطبيعة (كالعلم والغنى)، أو مع الذات والله (كالخبرة الروحية والصوفية والزهدية).

والواقع أن هذا المنظور نظر إلى الفطرة الإنسانية في لحظة واحدة من منظور إستاتيكي، ولم ينظر إليها باعتبارها كيانًا ديناميكيًا متطورًا مع تقدم الحضارة وتعقد الثقافة. فالفطرة أعقد تكوينًا بكثير، ولا يمكن تلخيص وجودها الجسمي والروحي والاجتماعي والميتافيزيقي والنفسي والعقلي في خلية.

وعلى أساس هذه الخلية–الفطرة البشرية–برر الأصوليون بناء الشرع بكلياته وجزئياته عبر خطوتين (شكل–5):

1- تأسيس الاجتماع البشري (المجتمع) على البيولوجيا (الفرد).
2- تأسيس الاجتماع الكوني (الدين) على عجز الاجتماع البشري في مواجهة كل متطلبات البيولوجيا (الفرد).

الشرعية الموضوعة لأفعال الإنسانية لصار الناس فوضى هملاً مضاعين لا يأتمرون لأمر آمر، ولا ينزجرون لزجر زاجر، وفي ذلك من الفساد في العباد والبلاد لا خفاء به. وقال شاعرهم وهو الأفوه الأودي:
لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم * ولا سراة إذا جهالهم سادوا"** أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي: الوصول إلى الأصول، سبق ذكره، 47/1-48. وانظر كذلك: ابن فورك: كتاب الحدود في الأصول، سبق ذكره، ص 35-36.



شكل توضيحي (5): تعامد المحور الرأسي (الجماعة–الله) على المحور الأفقي (الجماعة–الفرد)

فالفرد ليس بمستغنٍ عن الجماعة، والجماعة ليست بمستغنيةٍ عن الله، وهكذا تحقق التعامد الشهير، تعامد المحور الرأسي (الجماعة–الله) على المحور الأفقي (الجماعة–الفرد). فلما كان الفرد عاجزًا أمام استيفاء كل متطلباته الجسمية احتاج الاجتماعَ، ولما كانت من طبيعة الفرد تلبية هذه الحاجات بكل السبل المتاحة وقع الصراع وحدث الفساد، فنزل الشرع ليصلح ما فسد، **فمنطق الشرع إذن–من هذه الوجهة من النظر–أنه نزل للإصلاح مقابل الإفساد، وليس للعدل مقابل الظلم، ولا لإحقاق الحق مقابل الجور عليه.**

وهذا منطق لا مجال في مقدماته للحديث عن الحقوق الطبيعية، حيث أن الأساس في نزول الشرع تبعًا له هو ضرورة إنهاء الصراع وحقن الدماء، لا رد الحقوق إلى أصحابها، **وإلا** كانت المقدمة الأولى هي **الحقوق**، والثانية هي **الصراع**، والنتيجة هي **الشرع**.

والتناقض الذي وقع فيه هذا المنطق فعلاً هو تفريغ العدل الذي يستهدفه الشرع من مضمونه، فلا عدل–بمعنى صون الحقوق–(ولا ظلم) قبل إقرار الحق الطبيعي صورةً ومضمونًا، وقبل الاعتراف بقدرة العقل على تمييز العدل من الظلم بناءً على هذا الحق الطبيعي، ولا مجال بالتالي للحديث عن الشرع من حيث كونه عدلاً بالمعنى الحقيقي (والحقوقي) لهذه الكلمة قبل إثبات الملكيات الشرعية قبل ورود الشرع، هذا بالإضافة إلى التناقض الخارجي مع واقع الفطرة البشرية المعقد والديناميكي كما سبق.

وعلة هذين التناقضين في بحث الأصوليين للفطرة البشرية: أنهم استعملوا فكرتهم عن الطبيعة البشرية استعمالاً تبريريًا مزدوجًا يخدم نظرياتهم، تارة لتبرير مقدمة، وتارة لتبرير نتيجة، ولم يبحثوها بحثًا جذريًا نقديًا يقدم المشاهدات الواقعية والمستلزَمات المنطقية على المستلزَمات البراجماتية. فقد أغفلوا أولاً الفهم الطبيعي لها لحساب الشرعي، ثم أغفلوا الفهم التاريخي لها لصالح التصور الإستاتيكي عنها، كما تقدّم.

جـ- الحق كمقصد:

ارتبط الحق بالمقصد كمفهومين في مرحلة الصيغة المشتركة لنظرية الحق مع نظرية المقاصد. وفي هذه المرحلة حدث **تحولان هامان في نظرية الحق:** فقد ارتقى المقصد من منهج لتقييم المصالح المرسلة أو من الطرق الدالة على العلية إلى غاية الشرع عمومًا. والمقاصد كغاية تختلف عنها كمنهج لتقييم المصالح المرسلة أو كطريقة من الطرق الدالة على العلية في أنها ترتبط هنا بالموقف الإيجابي من التعليل، وكذلك-عند العز بن عبد السلام-بالحسن والقبح العقليين، وهي عند الطوفي كغاية ترتبط بالمصلحة المرجحة على النصوص-كما سيلي-وهي عند الشاطبي مرتبطة بموقف جذري إيجابي من التعليل وموقف نقدي ضد مبطليه.

أما التحول الثاني فهو تحول الحق من مجرد تقرير عن الاختصاص المشروع إلى علة للشريعة حين ارتبط عضويًا بمفهوم المقصد.

وكما ذُكر من قبل: فالصيغة المشتركة فكرة قامت على أسس ثلاثة: **المصلحة** كضرورة عملية، **المقاصد** كضرورة نظرية بسبب النظرة الغائية للشريعة لاستهداف المصلحة كغاية قصوى، **الحق** كضرورة قانونية وأخلاقية لتقنين المصلحة. ولهذا فإن لها أصولاً عملية ونظرية وأخلاقية ترجع إلى نوعين من العوامل: **تاريخية** حيث فرضت فكرة المصلحة نفسها، **ونظرية** ترجع إلى شروط الأخذ بالمصلحة والرؤية الغائية للشريعة. وبالتالي فأساس الوحدة بين الحق والمقصد في هذه المرحلة هو إطلاق مبدأ التعليل إلى أقصى مداه من جهة، وإعمال مبدأ تقنين المصلحة من جهة أخرى.

وقد تمت إعادة بناء تلقائية لبعض المفاهيم ذات العلاقة، كمفاهيم **المصلحة** عند الطوفي، **والحُكم** عند الشاطبي، **والقيمة** عند المدرسي التي اتخذت معنًى جامعًا لمفهومي المقصد والحق في مركب نظري واحد[780].

---

[780] -

- **المصلحة**: سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، سبق ذكره، ص 25.
- **الحُكم**: أبو إسحاق الشاطبى: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 4، 241.
- **القيمة**: محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره،248/2، 31/3.

وللعلاقة بين المقصد والحق شكلان: **إما انبناء الحق على المقصد، وإما انبناء المقصد على الحق.** في الحالة **الأولى** المقصد الإلهي هو الذي (يمنح) الحقوق ويصونها بالأوامر الشرعية، وفي الحالة **الثانية** هناك اعتراف بحقوق طبيعية يقرها الشرع ويحفظها. وقد ساد الشكل الأول من العلاقة في مرحلة الصيغة المشتركة[781]. وهناك سببان رئيسيان في نظرية المقاصد لاعتبار الحق مبنيًا على المقصد: **الأول** هو مركب الحق الحلولي الذي جمع حق الله وحق الآدمي في مركب واحد لا ينفصم، مع إلغاء الحق الإنساني الخالص الذي تم الاعتراف به في نظرية الحق في المراحل السابقة[782]. والسبب **الثاني** هو اعتبار مقاصد الشارع أصلاً ومقاصد المكلف فرعًا، ولهذا انحصرت مقاصد المكلف في النيّة[783]. ويبدو تأسيس مقاصد المكلف على مقاصد الشارع جليًا من الناحيتين المنهجية والنظرية: **المنهجية** في منهج استقراء المقاصد في تنظيرها العمدة عند الشاطبي من النص[784]. ومن الناحية **النظرية** يبدو هذا في استعمال لفظ "المكلَّف" في (مقاصد المكلَّف) وليس الآدمي أو الإنسان، حيث تم اعتبار الإنسان مكلفًا بالأصل، وبالتالي فهو تابع في مقاصده لمقاصد الشارع.

وهو ما يستدعي التوقف عند **مفهوم التكليف.** يعني التكليف عند الأصوليين: التصرف طبقًا للأمر الإلهي ضد هوى النفس[785]. وهو تعريف يثير التساؤل من جهتين: **الأولى:** ما المقصود بهوى النفس، هوى النفس الفردية أم الجماعية؟ **والثانية:** ما شروط هذا المكلف بالضبط؟

---

[781] -انظر مناقشة هذه المسألة في الباب الأول، الفصل الثاني، سادسًا، لدى كل من: العز بن عبد السلام، الطوفي، الشاطبي، وفي ثامنًا وتاسعًا، لدى كل من: ابن عاشور، والمدرسي.

[782] -

- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 219/1.
- **"فيوجد حق الله تعالى دون حق العبد ولا يوجد حق العبد إلا وفيه حق لله تعالى"** أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق، سبق ذكره، 256/1.
- **"كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى... كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلًا وإما آجلًا، بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241.
- أبو إسحاق الشاطبي: الاعتصام، سبق ذكره، 182/2-183.

-لمزيد من التفاصيل حول مركب الحق الحلولي: انظر الفقرة القادمة: د-مركب الحق الحلولي.

[783] - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 246.

[784] -

-منهج الشاطبي في تحصيل المقاصد:

1. **مجرد الأمر والنهي الابتدائي الصريح.**
2. **اعتبار علل الأمر والنهي.**
3. **معرفة أن للشارع مقاصدَ أصليةً ومقاصدَ تابعةً.**

-أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 298-301.

[785] - أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة، سبق ذكره، ص 66.
-**"تقدم أن المقصود الشرعي في التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدًا لله وهذا كافٍ هنا"** الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، ص 29. **"الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم، حتى يكونوا عبادًا لله"** السابق، الموضع نفسه. وانظر حسن حنفي: من النص إلى الواقع، سبق ذكره، 509/2-510.

هناك أبعاد اجتماعية ملحوظة في التكليف، ففي فرض الكفاية مثلاً بعد اجتماعي واضح، وهناك تشريعات اجتماعية أهمها الزكاة، ولكن التنظير الأصولي لم يطور ذلك البعد الاجتماعي ولم يعتد كثيرًا به، ذلك أن الأصوليين لم يعتدوا بالبعد الاجتماعي من الإنسان كما لم يعتدوا به في الفكر التشريعي لعدة عوامل، **من بينها** ضعف المؤسسة المدنية الوسيطة في العصور القديمة والوسطى، **ومنها** غياب البعد الطبيعي من الحقوق، **ومنها** غياب البعد الطبيعي من الإنسان (في التصور الميكانيكي للإنسان الذي سبق عرضه سابقًا)، والنتيجة: أن الإنسان عند الأصوليين فرد بسيط لا يدخل في تكوينه النسيج الاجتماعي بالغ التعقيد، وقد دعمت هذه الفكرة حالة غياب البعد الاجتماعي من الفكر التشريعي الإسلامي الذي كانت له الصلاحية لتكليف الدولة تجاه المجتمع والفرد، وتكليف المجتمع تجاه الفرد والدولة، وتكليف الفرد تجاه المجتمع والدولة، وذلك مع ظهور المؤسسة المدنية في العصر الحديث.

أما **السؤال الثاني:** فشروط هذا المكلف هي: الحياة، الإسلام، البلوغ، العقل، العلم، الفهم، القدرة [786]. وهو توصيف متسق للمكلف خاصة بالنسبة للشرط الخاص بالإسلام، فلا يكلَّف إلا من ارتضى لنفسه وعلى نفسه ذلك التكليف، هذا من اللفظ، أما من المعنَى والنظرية فالأمر جد مختلف؛ فلو كان التكليف يجب على المسلم فقط لحُوسِبَ غير المسلم على معتقده، لا على الإسلام، والاعتقاد العام لدى الأصوليين والوعي الإسلامي العام والغالب أن غير المسلم يحاسَب على عدم إيمانه بالإسلام، لا على دينه، وهناك انتقادات مباشرة للرأي المخالف من الأصوليين يمكن استبصار ذلك المعنى فيها بوضوح[787].

---

[786] -مثلاً: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر، سبق ذكره، ص 26.

[787] -**"وزعم الجاحظ أن العلم بذلك (أي: معرفة الله وتصديق رسله والإيمان بهم) يقع اضطرارًا في طباعٍ نامية بعد النظر والاستدلال، وأن من لم يقع له العلم بالتوحيد والنبوة بعد نظره فإنه معذور غير كافر ولا ملوم، وليس بذي طبعٍ نامٍ... وزعم عبيدُ الله ابن الحسن العنبري البصري أن كل من هداه اجتهاده إلى شيء من المذاهب في أصول الدين وفروعه فقد أصاب.. والصحيحُ من هذه الجملة أن الكافر مكلف لمعرفة الله تعالى وصدق رسله ومأمور بذلك وغير مضطر إليه لا ابتداءً وإلهامًا، ولا بعد نظر"** أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد، سبق ذكره، 2/184-185.

-وكذلك: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، سبق ذكره، 2/290.

-**"ذهب الجاحظ إلى أن مخالف ملة الإسلام من اليهود والنصارى والدهرية إن كان معاندًا على خلاف اعتقاده فهو آثم، وإن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم، وإن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو أيضًا معذور، وإنما الآثم المعذب هو المعاند فقط لأن الله تعالى لا يكلف نفسًا إلا وسعها، وهؤلاء قد عجزوا عن درك الحق ولزموا عقائدهم خوفًا من الله تعالى إذ استد عليهم طريق المعرفة، وهذا الذي ذكره ليس بمحال عقلاً لو ورد الشرع به، وهو جائز ولو ورد التعبد كذلك لوقع، ولكن الواقع خلاف هذا فهو باطل بأدلة سمعية ضرورية، فإنا كما نعرف أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالصلاة والزكاة ضرورة فيعلم أيضًا ضرورة أنه أمر اليهود والنصارى بالإيمان به واتباعه وذمهم على إصرارهم على عقائدهم، ولذلك قاتل جميعهم، وكان يكشف عن مؤتزر من بلغ منهم ويقتله، ويعلم قطعًا أن المعاند العارف مما يقل وإنما الأكثر المقلدة الذين اعتقدوا دين آبائهم تقليدًا ولم يعرفوا معجزة الرسول عليه السلام وصدقه، والآيات الدالة في القرآن على هذا لا تحصى كقوله تعالى {**ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار**} 38: 27 وقوله تعالى {**وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم**} 41: 23 وقوله تعالى {**إن هم إلا يظنون**} 45: 24، وقوله تعالى {**ويحسبون أنهم على شيء**} 58: 18، وقوله تعالى {**في قلوبهم مرض**} 2: 10، أي شك. وعلى الجملة ذم الله تعالى والرسول عليه السلام المكذبين من الكفار مما لا ينحصر في الكتاب والسنة، وأما قوله: كيف يكلفهم ما لا يطيقون؟ قلنا: نعلم ضرورة أنه كلفهم أما أنهم يطيقون أو لا يطيقون فلننظر فيه، بل نبه الله تعالى على أنه أقدرهم عليه بما رزقهم من العقل ونصب من الأدلة وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا العقول وحركوا دواعي النظر، حتى لم يبق على الله لأحد حجة بعد الرسل"** أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 349.

-وكذلك: **"ذهب عبد الله بن الحسن العنبري إلى أن كل مجتهد مصيب في العقليات كما في الفروع، فنقول له: إن أردت أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه وهو منتهى مقدورهم في الطلب فهذا غير محال عقلاً ولكنه باطل إجماعًا وشرعًا كما سبق رده على الجاحظ، وإن عنيت به: أن ما اعتقده فهو**

وفي ما سبق من النقطة الأخيرة المتعلقة بماهية المكلف تناقضان: **الأول:** التناقض مع شروط التكليف كما سبق، **والثاني:** التناقض مع واقع الفطرة البشرية التي تخلو من الإيمان المسبق أو المعرفة المسبقة بالتكليف. وهو ما يعني أن التكليف عند علماء الأصول قام بتغييب بعدين: الطبيعي والاجتماعي. وعلى أساس غياب هذين البعدين صارت مقاصد المكلف لا تعبر إلا عن الإنسان في إطار الشرع ومن منظور النص، ولم يتم استقراء المقاصد من الطبيعة البشرية والاجتماع المدني.

د- مركّب الحق الحلولي:

يتركّب المعنى الثالث لمفهوم الحق من مستويين: إلٰهي، وإنساني. فنظرًا لأن مفهوم الحق لا يُستعمل في السياق الإسلامي إلا مركّبًا بصورته الثلاثية التي سبق وصفها، لم توجد قيم إنسانية مستقلة وخالصة، وذلك حتى **في الأمور التي للآدمي فيها حق خالص؛** لأنها مباحة بالشرع، أو لأن الأفعال لا تكون مباحة إلا بإباحة الشرع لها سمعًا، أو لأنها غير حسنة ولا قبيحة عقلاً[788]. وهكذا ظهر ما سُمي في هذا البحث بـ**(مركب الحق الحلولي).**

ومركّب الحق الحلولي هو "***المركب الجامع للاهوت وناسوت الحق في تعبير قانوني واحد***"، الصلاة مثلاً حق على الآدمي لله، كما أنها حق للآدمي على الآدمي لأنها **{تنهىٰ عن الفحشاء والمنكر}**[789]. والصلاة بهذه الوظيفة تحفظ حقوق الله، كما تحفظ الحقوق بين الآدميين، وكذلك الأمر في شتى الأحكام إيجابًا وسلبًا وبدرجات الإلزام المختلفة[790].

على ما اعتقده، فنقول: كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقًا وإثبات الصانع ونفيه حقًا وتصديق الرسول وتكذيبه حقًا وليست هذه الأوصاف وضعية كالأحكام الشرعية؟ إذ يجوز أن يكون الشيء حرامًا على زيد وحلالاً لعمرو إذا وضع كذلك، أما الأمور الذاتية فلا تتبع الاعتقاد بل الاعتقاد يتبعها، فهذا المذهب شر من مذهب الجاحظ، فإنه أقر بأن المصيب واحد ولكن جعل المخطئ معذورًا، بل هو شر من مذهب السوفسطائية لأنهم نفوا حقائق الأشياء، وهذا قد أثبت الحقائق ثم جعلها تابعة للاعتقادات، فهذا أيضًا لو ورد به الشرع لكان محالاً بخلاف مذهب الجاحظ، وقد استبشع إخوانه من المعتزلة هذا المذهب فأنكروه وأولوه وقالوا أراد به اختلاف المسلمين في المسائل الكلامية التي لا يلزم فيها تكفير" السابق، ص 349، 350.

[788] -**"وأما سائر الأقسام – وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف – فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره، فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره. ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض وقد لا يكون؟"** أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 130.
-كذلك: أبو حامد الغزالي: المستصفى، سبق ذكره، ص6، 45-46.

[789] -القرآن الكريم: 29: 45.

[790] -

- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 219/1.
- **"فيوجد حق الله تعالى دون حق العبد ولا يوجد حق العبد إلا وفيه حق لله تعالى"** أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق، سبق ذكره، 256/1.
- **"كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى... كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلًا وإما آجلًا، بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241.
- أبو إسحاق الشاطبي: الاعتصام، سبق ذكره، 182/2-183.

وقد ترتبت على حضور هذا المركّب في أصول الفقه عدة نتائج هامة:

1- **استبعاد منطق ومضمون الحق الطبيعي:** ففي حالة انتفاء الحق الخالص للآدمي لا يصير هناك منطق لافتراض الحق الطبيعي.

2- **غياب الجانب الاجتماعي من العلم:** وذلك نظرًا لأن البعد الاجتماعي من التشريع-تكوينيًا لا بنيويًا- فرع من البعد الطبيعي، وتفسير ذلك أن البعد الاجتماعي من الحقوق (حقوق الفرد على المجتمع والحكومة، وحقوق الحكومة على الفرد والمجتمع، وحقوق المجتمع على الفرد والحكومة، وما يستتبعها من واجبات) يعتمد أصلاً على حضور منطق ومضمون الحق الطبيعي، فبدون فكرة الحق الطبيعي، أو فكرة عنه، لا يستطيع العقل عادةً أن يتصور حق الفرد على المجتمع والعكس؛ لأن هذا الحق حق طبيعي غير منصوص ولا مستنبط من منصوص بناءً على علة شرعية، بل من البداهة والحاجة البشرية، أي أنه حق أصلي غير ممنوح، كما أنه حق إنسانيٌ خالص، وهذا منطق مستبعَد من الأساس كما ورد بصدد الحديث عن أولى النتائج. ويتمثل هذا الغياب في أن الشرع يكلّف الفرد، ولا يكلف المجتمع غالبًا، وبالرغم من وجود قدر من التكليف الاجتماعي فإنه لا يتناسب مع أهمية الجانب الاجتماعي من الهوية البشرية بما يشتمل عليه من عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. وبرغم أن ذلك كان من أحد نواتج غياب الفكر والوجود المؤسسي المدني في الحضارة الإسلامية نفسها-فغياب المؤسسات المدنية الوسيطة لخص العلاقات الاجتماعية في علاقة خطية بين فرد وفرد، بين حاكم ومحكوم، وبالتالي وضعها في أبسط صورها التي لا تسمح بحضور وعي وفكر اجتماعي معقد متشعب نظرًا لغياب إشكالياته أصلاً-ففي العصر الحديث ومع ظهور المؤسسات المدنية الوسيطة بأنواعها لم يتطور العلم الأصولي ليواجه ويحتوي ذلك الجانب من الوجود الإنساني[791].

3- **السماح بحضور وعمل مركّب مناظِر في التصوف: فالمركب الأصولي الحقوقي الحلولي** يستبعد الحقوق الطبيعية الإنسانية في المجال الفقهي العملي والسياسي والاجتماعي، **والمركب الصوفي الميتافيزيقي الحلولي** يستبعد الوجود الطبيعي للإنسان على المستوى العقدي النظري الميتافيزيقي، ويلحقه بالطبيعة الإلهية. **الأول** يستبعد الإنسان الطبيعي مقابل الإنسان الآلي (كما سبق)، **والثاني** يستبعده لصالح الإنسان الإلهي، ثم تغيِّب الثقافة الصوفية المباشرة وغير المباشرة حق المطالبة بالحقوق الطبيعية في تعيّنها الاجتماعي وليس على مستوى النظرية، وذلك لصالح المقابل الأخروي، بين عموم المسلمين، فكل من المركبين يعمل في تآزر مع الآخر كترسين يتبادلان الحركة إلى ما لا نهاية.

---

[791] -يوجد الاهتمام بدور الفرد–النبي أو الفرد–الخليفة أو الفرد–الفيلسوف، كما نجد المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة، ولا يكاد يوجد دور للمؤسسة، فالبنية السياسية عمومًا لدى مفكري الإسلام فرد في المركز حوله محيط من الرعية أو الغوغاء أو التابعين دون مركبات جمعية وسيطة، انظر حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع (دار قباء، القاهرة، دون رقم الطبعة، 2002م)، مج 3، ج3 (الحكمة العملية)، ص 171-172.

وقد ظهر هذا المركّب على مستوى علم أصول الفقه عمومًا بلا استثناء في الخلفية النظرية، لكنه ازداد وضوحًا حين انتقل إلى الأَمامية عند بعض العلماء كالعز بن عبد السلام والقرافي والشاطبي، حيث اختفى من الأصل الحق الإنساني الخالص بشكل صريح[792].

هـ- فرعية الحق القيمي للحق الوجودي:

يتبين من بحث النقاط الثلاث السابقة من سيادة منطق المصلحة المشروعة نصًا، وسيادة انبناء الحق على المقصد كشكل أساسي للعلاقة بين مفهومي الحق والمقصد، وسيادة مركب الحق الحلولي، أن **الحق القيمي تابع للحق الوجودي المشخّص وصادر عنه.** وهو ما يعني أن الحق الوجودي في تجليه في الحق النظري السائد (النص) هو مصدر القيم الرئيسي، ومصدر تقرير الحقوق وتشريعها.

---

[792] -

- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 219/1.
- **"فيوجد حق الله تعالى دون حق العبد ولا يوجد حق العبد إلا وفيه حق لله تعالى"** أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق، سبق ذكره، 256/1.
- **"كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى... كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلًا وإما آجلًا، بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد"** أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241.

أبو إسحاق الشاطبي: الاعتصام، سبق ذكره، 182/2-183.

رابعًا: التّشريح النسقي (أنساقُ نظريةِ الحقّ)[793]:

يعني التشريح النسقي عرض وتمييز تلك الأنساق التي ظهرت عقب عملية التشريح الدقيق لمفهوم الحق. فكما ذُكر سابقًا: يلخّص الموقف في مفهوم الحق على التفصيل الموقفَ في نظرية الحق، وبالتالي يمكن بواسطة حصر أنساق الأصوليين في مفهوم الحق حصرها في نظرية الحق.

وقد ظهرت هذه الأنساق بارتباط ضعيف مع التقسيم المذهبي التقليدي: المالكي، والحنفي، والشافعي، والحنبلي، والظاهري، والإمامي،.. إلخ، أي أن هذه الأنساق لم تتأثر بهذه المذهبيات تأثرًا قويًا، فقد جمع النسق الواحد من هذه الأنساق عدة مذاهب، كما افترق أهل المذهب الواحد على عدة أنساق، وإنْ ظهرَ دور المذهب إلى حد ما.

وقد سلف في مبحث (الحق النظري) أن الموقف من النص يحدد إلى حد كبير الموقفَ من القيمة؛ لأن الحق الوجودي المشخَّص (الشارع) يتجلى في الحق النظري (النص) ليحدد الحق القيمي (العدل). وبقطع النظر عن اختلاف التصورات تجاه الحق الوجودي الشاخص، فإن المحك في تحديد طبيعة الحق هو الموقف من الحق النظري المنصوص، سواء كانت استخلافية حيث الحقوق ممنوحة من الشارع، أو طبيعية حيث الحقوق أصلية غير ممنوحة. وهذا هو السبب في أن قسمة هذه الأنساق معتمدة على محور المواقف من مصادر التشريع وآليات الاستدلال، وقد جرى بالفعل الاعتماد على هذه المواقف من هذه المصادر والآليات لرصد تطور نظرية الحق في الباب الأول.

وهذه الأنساق تنحصر في خمسة أشكال رئيسية، يمكن إدراج كل الأصوليين في هذه الدراسة تحتها:

1-النسق النصّي (نموذج الشافعي):

وخصائص هذا النسق أنه يقدّم **نظرية الحق الاستخلافية؛** لأنه يرفع الحق النظري النقلي على العقلي؛ نظرًا لنفي التعليل، أو إبطال التعليل بالمصالح الدنيوية والأخروية، أو إبطال الاستحسان، أو إبطال الحسن والقبح العقليين، أو إبطال الاجتهاد عمومًا، أو اعتماد المفهوم الوضعي للإباحة[794]. وهذا النسق يجعل النص المصدر الوحيد تقريبًا للتشريع

---

[793] -يعني التشريح النسقي Systemic Anatomy في علم التشريح وصف تركيب أجهزة الجسم، كل جهاز على حدة. لكنه هنا يُستعمل لوصف الأنساق الفكرية، أو الأجهزة النظرية.

[794] -

إبطال التعليل:

1-الإنكار الكلّي:

- القاضي النعمان بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، سبق ذكره، ص 140-155.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 77/8.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: المحلى، سبق ذكره، 4/1.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49، 216.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 474/3.

- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الورقات في أصول الفقه، متن الورقات في: شرح الورقات في أصول الفقه لجلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعي، سبق ذكره، ص 8.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المعالم في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 163-165.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 206.

2- **إنكار التعليل بمصالح العباد الدنيوية والأخروية**:
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 232-233.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره، 178/5، 186.
- روح الله الموسوي آية الله الخميني: مناهج الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 272-274.

3- **إنكار التعليل بمصالح العباد الدنيوية**:
- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص 67-68.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 157/3.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 421/2.
- جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدتاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين، سبق ذكره، ص 20-21.
- **"إن قلتَ: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل، وإنزال الكتب، والوعظ والإنذار، قلتُ: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته... وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته... كي لا يكون للناس على الله حجة"** محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، سبق ذكره، 64/3-65.
- **"ما يحكم العقل باستحقاق العبد العقوبة به إنما هو القبح الناشئ عن صدور عنوان مخالفة المولى، والخروج عن رسوم العبودية، لا القبح الذي لا يكون للشيء الناشئ عن كونه ذا مفسدة مع قطع النظر عن تعلق النهي"** علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 220.

-**إبطال الاستحسان**:
- **"ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان، وإن القول بغير خبر ولا قياس لغير جائز بما ذكرت من كتاب الله وسنة رسوله ولا في القياس"** محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، سبق ذكره، ص 505.
- محمد بن إدريس الشافعي: كتاب إبطال الاستحسان من الأم، سبق ذكره، 57/9، باب إبطال الاستحسان، 67/9.
- القاضي النعمان بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، سبق ذكره، ص 185-192.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، سبق ذكره، ص 50-51.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 244.
- تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي: جمع الجوامع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 110.
- زكريا بن محمد الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، سبق ذكره، ص 82.
- محمد رضا المظفر: أصول الفقه سبق ذكره، 177/2-178.

-**إثبات التحسين والتقبيح العقليين**:
- أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، سبق ذكره، ص 130.
- **"الشرع ما جاء إلا لشرع ما هو حسن ورفع ما هو قبيح"** أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 53.
- أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، سبق ذكره، 315/2.
- محمد بن عبد الحميد الأسمندي: بذل النظر في الأصول، سبق ذكره، ص 664.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1.
- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، ص 296.
- محمد سعيد الطباطبائي الحكيم: المحكم في أصول الفقه، سبق ذكره، 163/2-165.
- محمد علي الكاظمي الخراساني: فوائد الأصول، سبق ذكره، 57/3-62.
- محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي: مصباح الأصول، تقرير أبحاث سماحة آية الله العظمى زعيم الحوزة العلمية وقطب رحى دراستها السيد أبي القاسم الخوئي، سبق ذكره، 34/3.
- **"والقيمة هي إيمان (قناعة) الإنسان بأهداف مقدسة (أو مشروعة) تعطيه معايير للحكم على الأشياء والأفعال بالحسن والقبح أو بالأمر والنهي"** محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 41/3.

-**الإباحة الوضعية**:
- أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار المالكي: مقدمة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 314.
- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد، سبق ذكره، 288/1، 17/2.
- **"حد الإباحة: مجرد الإذن، حد المباح: هو تخيير المخاطب بين فعل الشيء وتركه، الجاري مجرى الإباحة، من غير تخصيص ذم ولا مدح بأحدهما"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، 137-138.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: النبذة الكافية أو النبذ في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 44.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 21-23.
- الحسن بن شهاب العكبري: رسالة في أصول الفقه، متن شرح رسالة في أصول الفقه للحسن بن شهاب العكبري، سبق ذكره، ص 31-32.

إما لنفي شتى آليات الاجتهاد، أو بالاعتراف بالقياس وحده كشكل من أشكال الاجتهاد، أو بالاعتماد على ظاهر النص كمصدر وحيد للمعرفة الموثوقة في مجال الأصول. **والشافعي** هو أهم نموذج يمثّل هذا الاتجاه نظريًا وأول أعلامه تاريخيًا. وأعلام هذا النسق: الشافعي، العكبري، القاضي النعمان، الباقلاني، ابن فورك، ابن حزم، الفراء، الطوسي، الباجي، الشيرازي، الغزالي، ابن عقيل، السهروردي، الرازي، ابن قدامة، الآمدي، ابن الحاجب، آل تيمية، ابن القيم، السبكي، التلمساني، زكريا الأنصاري، محمد رضا المظفر، البروجردي، مصطفى الخميني، آية الله الخميني، البطاشي.

2-النسق الباطني (نموذج الحكيم الترمذي):

وهو عكس النسق النصّي في أنه لا يعتمد على ظاهر النص، بل على آلية الاجتهاد التأويلي بافتراض أن الحكمة هي ما بطن من العلم[795]. وهذا الاتجاه يميل إلى التعليل نظرًا لمنهجية التأويل ذاتها التي تفترض مسبقًا وجود نسق بديل باطني خلف النسق الظاهر، ويكون التعليل إحدى قنوات الربط أو الانتقال من النسق الظاهر إلى الباطن. ولهذا أيضًا لا ينحو هذا الاتجاه نحو التعليل بالمصالح الدنيوية لأنها مصالح ظاهرة، بل إلى التعليل بالمصالح الأخروية حين يستبطنها بمنهج التأويل[796]. والحقوق في هذا الاتجاه ممنوحة؛ لأن التعليل الأخروي ينفي فكرة الحق الطبيعي، حيث يُقصَد بالحق الطبيعي الحق الأصلي الدنيوي في عالم الشهادة. **والترمذي** هو أبلغ من يمثّل هذا النسق. وأهم أعلام هذا الاتجاه: الترمذي، ابن شهيدتاني ، محمد كاظم الخراساني.

- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 167/1.
- "(المباح) **ما ثبت من جهة الشرع أنه لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه من حيث هو ترك له على وجه ما"** أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الحدود في الأصول، سبق ذكره، ص 55.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 45.
- أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري: إيضاح المحصول من برهان الأصول، سبق ذكره، ص 245-246.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 66-68.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 165/1-166.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: منتهى السول في علم الأصول، سبق ذكره، ص 36.
- جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، سبق ذكره، ص 28.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 130.
- **"الجائز: ما شرع فعله وتركه على السواء... ويرادف الجائز: المباح والحلال"** زكريا بن محمد الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، سبق ذكره، ص 75.
- محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول، سبق ذكره، ص 107.
- محمد سعيد الطباطبائي الحكيم: المحكم في أصول الفقه، سبق ذكره، 20/1.

[795] -أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص 67-68.

[796] -
- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص 67-68.
- جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدتاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين، سبق ذكره، ص 20-21.
- **"إن قلت: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل، وإنزال الكتب، والوعظ والإنذار، قلتُ: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته... وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته... كي لا يكون للناس على الله حجة"** محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، سبق ذكره، 64/3-65.

3-النسق العقلي-الاجتماعي (نموذج الدبوسي):

وهو اتجاه يميل إلى التعليل، لكنه يختلف عن النسق الباطني في أنه يقوم بالتعليل بالمصالح الدنيوية، استنباطًا من التجربة الاجتماعية والحاجات البشرية. وهو يعتمد على كل من العقل والتجربة الاجتماعية كمصدرين للتشريع، أو لإعادة تصور الشرع بمنهج جديد. ولهذا يَقبل هذا الاتجاه مبدأ الحسن والقبح العقليين، والتعليل بالمصالح الدنيوية، وتقديم المصلحة على بعض أو كل مصادر الشرع النصّية، ويقدم مفهومًا عن الإباحة الطبيعية[797]. مع ذلك لم يقدم هذا الاتجاه تطبيقًا لمبدأ الحق الطبيعي، وإنما طرح منطقًا نظريًا يسمح به. وأوضح نموذج ممثل لهذا النسق هو **الدبوسي**؛

---

[797] -

-إثبات التعليل بالمصالح:

- **"الأصل أن النص يحتاج إلى التعليل بحكم غيره لا بحكم نفسه"** أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم الكرخي: أصول الكرخي في أصول البزدوي وأصول الكرخي، سبق ذكره، ص 374.
- أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، سبق ذكره، 3/247-248.
- أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، سبق ذكره، ص 130.
- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 301.
- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، سبق ذكره، 4/136.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 1/5-2/126.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، سبق ذكره، ص 32، 53.
- **"الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد"** أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية: إعلام الموقّعين عن رب العالَمين، سبق ذكره، 4/337-352.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة: سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 4.
- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، سبق ذكره، 5/122-124.
- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 192، 273.

-تقديم المصلحة على الإجماع وعلى النصوص:

-سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، سبق ذكره، ص 23-25، 34-36، 45.

-إثبات الحسن والقبح العقليين:

- أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، سبق ذكره، ص 130.
- **"الشرع ما جاء إلا لشرع ما هو حسن ورفع ما هو قبيح"** أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 53.
- أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، سبق ذكره، 2/315.
- محمد بن عبد الحميد الأسمندي: بذل النظر في الأصول، سبق ذكره، ص 664.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 1/5.
- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، ص 296.
- محمد سعيد الطباطبائي الحكيم: المحكم في أصول الفقه، سبق ذكره، 2/163-165.
- محمد علي الكاظمي الخراساني: فوائد الأصول، سبق ذكره، 3/57-62.
- محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي: مصباح الأصول، تقرير أبحاث سماحة آية الله العظمى زعيم الحوزة العلمية وقطب رحى دراستها السيد أبي القاسم الخوئي، سبق ذكره، 3/34.
- **"والقيمة هي إيمان (قناعة) الإنسان بأهداف مقدسة (أو مشروعة) تعطيه معايير للحكم على الأشياء والأفعال بالحسن والقبح أو بالأمر والنهي"** محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 3/41.

-الإباحة الطبيعية:

- أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم الكرخي: أصول الكرخي، سبق ذكره، ص 368.
- أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، سبق ذكره، 3/247-248.
- أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، سبق ذكره، ص 145.
- أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، سبق ذكره، 2/315.
- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، ص 103-104.

حيث قدّم أول التصورات النظرية في علم الأصول عن نظريات الحق والمقاصد والأهلية مع تقديم العقل والتجربة الدنيوية. وأعلام هذا الاتجاه: الكرخي، الجصاص، القاضي عبد الجبار، الدبوسي، البصري، الطوفي، الحلي، الوزير.

4-النسق البنائي (نموذج الشاطبي):

وهو اتجاه يعيد بناء علم أصول الفقه على أساس التوازي بين العقل والنقل، فلا يقيم أحدهما على الآخر على التوالي، كما لا يرجح أيهما. وأبلغ ما يلخص هذا الاتجاه مقولة "الواقعي معقول، والمعقول واقعي" الهيجلية. فالشرع قائم على هذه الصورة لأنه معقول، وهو معقول لأنه قام على هذه الصورة. وبالتالي وقع هذا الاتجاه في التبريرية التي تبدو مثلاً في بناء المقاصد على مقصد الدين[798]. والملاحَظ أنه يضم أغلب أعلام الصيغة المشتركة الذين حاولوا دمج نظريتي المقاصد والحق في نظرية واحدة أشمل. والحقوق في هذا النسق ممنوحة من الشارع، لكنها في الوقت نفسه معقولة وحيوية ومرتبة من الأهم إلى الأقل أهمية. والبزدوي هو الذي قدم الصيغة التقليدية لنظرية الحق، حيث أعاد تصور النسق جزئيًا في إحدى أهم المسائل العملية (الحقوق)[799]. ولكن الحقوق في نسقه ظلت استخلافية لا طبيعية. وقد قدّم ابن عاشور فكرة عن الحق الطبيعي واضحة، لكنها ظلت فرضية، ومع ذلك لها أهميتها كفرض لا كتطبيق[800]. وربما يكون **الشاطبي** أوضح نموذج لهذا الاتجاه، فقد قام بإعادة بناء العلم على أساس التعليل الغائي، وبدأ النسق بالأحكام، ثم المقاصد، ثم الأدلة الشرعية، ثم الاجتهاد[801]. أي أنه بدأ بمادة الاستقراء، ثم نتائجه، ثم أعاد النظر إلى الأدلة وآليات الاجتهاد في ضوء تلك النتائج الغائية (المقاصد). وأعلام هذا الاتجاه: البزدوي، العز بن عبد السلام، الشاطبي، ابن عاشور، المدرسي.

---

[798] -أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 14.

[799] -أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، سبق ذكره، 134/4.

[800] -

-مصادر الحق عند ابن عاشور:

1. **الحق الأصلي المستحق بالتكوين واصل الجبلّة: حقوق الإنسان الفطرية في التصرف في البدن والحواس والمشاعر، وحقه فيما تولّدَ عنه مثل حق الأمّ في طفلها إلى أن يميّز.**
2. **ما كان قريبًا من السابق ولكن يخالفه بأن فيه شائبةً من تواضع اصطلح عليه نظام الجماعة أو الشريعة.**
3. **الاستحقاق ببذل الجهد والاجتهاد في حال المنافسة المشروعة.**
4. **ما أُخذ بالغلبة والطغيان.**
5. **ما استُحق بحق السبق الذي لم يصاحبه جهد.**
6. **ما استُحق عن طريق ترجيح مستحِق على عدد من مستحقي الشيء نفسه لتعذّر تمكين الجميع منه.**
7. **نوال الحق ببذل عِوض يُدفع إلى صاحب الحق إرضاءً له.**
8. **الميراث: انتقال الحق إلى أقرب المستحقين بالقرابة بعد انقراض صاحبه الأصلي.**
9. **المصادفة.**

-محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 423.

[801] - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره.

5-النسق المختلط (نموذج الجويني):

وهو اتجاه جمع بين عناصر نقلية كالتعليل الصوري لا الغائي، أو درجة من درجات إبطال التعليل، مع عناصر عقلية واجتماعية مثل الاستحسان، أو الاستصلاح، وذلك على مستوى العالِم الأصولي الواحد[802]. وهو كذلك اتجاه يشمل الناقلين للنظريات العقلية الذين نقلوها تقليدًا ولم يطوروها بالنقد أو إعادة التصوّر، فجمعوا بين الإبداع والتقليد[803]. وربما

---

[802] -**التناقض في النسق المختلط**:

- نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي: أصول الشاشي، سبق ذكره، ص 29، 90. (مبدأ التعليل، واقتصار العلة على السبب من أحكام الوضع).
- أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار المالكي: مقدمة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 325. (مبدأ التعليل، واقتصار العلة على علة القياس).
- أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري: إيضاح المحصول من برهان الأصول، سبق ذكره، ص 245-246. **-فصل في حكم ما لا حكم له**: ورغم نقص النص الأصلي في النشرة فإنه يبدو قوله بالحسن والقبح العقليين، السابق، ص 57. (التحسين والتقبيح العقليان، والإباحة الوضعية).
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 232-233، 883، 946. (النصوص معلولة بالمصالح، الأمر بالشيء لا يشترط نفعه في الدنيا ولا في الآخرة).
- أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، سبق ذكره، 110/1، 487. (لا حكم على الأفعال قبل ورود الشرع، الأصل في المنافع الإباحة وفي المضار التحريم).
- محمد إبراهيم الكرباسي: منهاج الأصول، سبق ذكره، 49/3،261-262، 14/4-16، 41/5. (مبدأ التحسين والتقبيح العقليين، عدم تفعيله).
- محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، سبق ذكره، ، 2-254/1-257. (العقل قادر على تمييز الخير والشر، لا تلازم بين العقل والأمر الشرعي).
- عبد الصاحب الحكيم: منتقى الأصول، تقريرًا لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني، سبق ذكره، السابق، 23/4-27، 452. (تبعية الشرع للمصالح والمفاسد النوعية، إبطال حكم التحسين والتقبيح العقليين).
- محمد سعيد الطباطبائي الحكيم: المحكم في أصول الفقه، سبق ذكره، 20/1، 163/2-165. (مبدأ الحسن والقبح العقليين، الإباحة الوضعية).

[803] -**التقليد في النسق المختلط**:

- أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي: قواطع الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، 437/3-194/5، 258-262. (نظرية الحق عن الدبوسي).
- أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، سبق ذكره، 289/2-300، 332. (نظرية الحق عن البزدوي).
- حسام الدين محمد بن محمد الأخسيكثي الحنفي: متن المُذهب في أصول المَذهب على المنتخب لولي الدين محمد صالح الفرفور، سبق ذكره، 315/2-325. (نظرية الحق التقليدية).
- أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق، سبق ذكره، 256/1، 80/4-81. (نظريات الحق والمقاصد والأهلية التقليدية).
- ناصر الدين البيضاوي: منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، سبق ذكره، ص 59-60. (نظرية المقاصد عن الرازي).
- جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي: المغني في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 335-336، 362. (نظرية الحق ونظرية الأهلية التقليديتان)
- عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، سبق ذكره، **نظرية الحق التقليدية**: السابق، 134/4-159، **نظرية الأهلية**: 237/4 وما بعدها.
- أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 111. (نظرية الحق التقليدية).
- صلاح الدين أبو سعيد خليل بن سيف الدين كيكلدي بن عبد الله العلائي الدمشقي الشافعي: تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، سبق ذكره، ص 278. (نظرية الأهلية التقليدية).
- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، سبق ذكره، 409/1-410، 208/5. (نظرية الحق التقليدية، نظرية المقاصد عند الرازي والبيضاوي).
- يوسف بن حسين الكراماستي: الوجيز في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 101. (نظريات الحق والمقاصد والأهلية التقليدية).
- عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ص 118، 156، 255، 335. (نظرية الحق التقليدية).
- محمد بن إسماعيل الصنعاني: إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، سبق ذكره. (المصنف عمومًا تقليدي).
- محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، سبق ذكره، 896/2-908. (نظرية المقاصد عند الرازي والبيضاوي).
- محمد بن أمين مرتضى الأنصاري: فرائد الأصول، سبق ذكره، 66/1-137/2-30/4-31. (نظريتا الحق والمقاصد التقليديتان).
- محمد علي الكاظمي الخراساني: فوائد الأصول، سبق ذكره، 335/1. (نظريتا الحق والمقاصد التقليديتان).
- محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي: مصباح الأصول، تقرير أبحاث سماحة آية الله العظمى زعيم الحوزة العلمية وقطب رحى دراستها السيد أبي القاسم الخوئي، سبق ذكره، 198/2. (نظرية الحق التقليدية).
- محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، سبق ذكره، ص 381-383. (نظرية المقاصد عند الغزالي).

يكون **الجويني** أبرز من مثّل هذا النسق نظرًا لأنه طرح موقفًا إيجابيًا إلى حد بعيد من مسألة تعليل الأحكام الشرعية، لكنه رأى في الوقت نفسه أن الأشياء والأفعال قبل ورود الشرع لا حكم لها[804]. كما أنه يبطل الحسن والقبح العقليين[805]. وهو ما يُوضّح اختلاط العناصر العقلية لديه بالعناصر النقلية. وأعلام هذا الاتجاه: الشاشي، ابن القصار، الجويني، السمعاني، السرخسي، المازري، السمرقندي، الأخسيكتي، القرافي، البيضاوي، الخبازي، النسفي، عبد العزيز البخاري، ابن جزي، الحافظ العلائي، الأسنوي، الزركشي، ابن اللحام، ابن همام الإسكندري، الكراماستي، السيوطي، الصنعاني، الشوكاني، مرتضى الأنصاري، الكاظمي الخراساني، الكرباسي، محمد باقر الصدر، الخوئي، الروحاني، محمد تقي الحكيم، محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، السيستاني.

وهناك عدة ملاحظات أساسية على قسمة وتفاصيل هذه الأنساق:

1–يظهر في النسق الأول (النصّي) اختلاف المذاهب: من الشافعي، إلى الحنبلي، إلى الإسماعيلي، إلى الظاهري، إلى الإمامي. وما يجمع هذه المذاهب في نظرية الحق هو موقفُها من **الحقيقة** باعتبارها نقلية بالدرجة الأولى.

2–تظهر قلة أعلام النسق الثالث (العقلي الاجتماعي) مقارنةً بالنسق الأول أو النسق الخامس، وهو ما يعكس ضعف الموقف العقلي والاجتماعي في الأصول عمومًا.

3–تظهر الكثرة الغالبة لأعلام النسق الخامس (المختلط)، ويرجع هذا إلى الميل للتقليد، وضعف الإبداع، خاصةً في العصر المتأخر، وضعف النسق العام الذي سمح باجتماع المتناقضات.

4–يظهر اجتماع أغلب أعلام المراحل الأساسية في تطور نظرية الحق في النسق الرابع (البنائي)، وهو ما يبين أن نظرية الحق نشأت في النسق العقلي–الاجتماعي، ثم تطورت أساسًا في النسق البنائي. ويعني هذا أن النشأة تطلبت القدرة على التجاوز والموقف العقلي القوي، لكن النظرية استُعملت بعد ذلك كهيكل لإعادة تصور العلم جزئيًا، أو اندمجت مع المقاصد لإعادة تصوره جذريًا، لكن تسببت سيادة مقاصد الشارع في نظرية المقاصد في تبعية الحقوق لمقاصد الشارع ولمبدأ الاستخلاف، بدلاً من أن تتطور كحقوق طبيعية.

- السيد منير السيد عدنان القطيفي: الرافد في علم الأصول، تقريرًا لأبحاث علي الحسيني السيستاني، سبق ذكره، ص 53. (نظرية الحق التقليدية).

[804] -أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره،99/1، 926/2-927.

[805] -**"ثم الحسن والقبح لا يرجعان إلى وصف الفعل وحسنه وإنما | يرجعان إلى حكم الرب شرعًا"** أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 155/1-156، **"القبح والحسن ليسا بوصفين راجعين إلى | ذاتي القبيح والحسن وإنما يرجعان إلى الأمر بالثناء على فاعل أحدهما والذم | لفاعل الثاني"** السابق، 460/2، **"وذلك أن | القبح والحسن لا يرجعان إلى صفات الأفعال على أصول أهل الحق كما | قدمناه وإنما التقبيح أمر بالذم والتحسين أمر بحسن الثناء كما قدمناه من | أصولنا"** السابق، 463/2.

5–ليست قسمة هذه الأنساق قاطعة، فبعض العلماء يتردد أحيانًا في مؤلفاته المختلفة، وفي مواقفه المختلفة في المصنف الواحد، بين نسقين أو أكثر، ولكن هذا التمييز بين الأنساق يمكن الاسترشاد به إلى حد كبير في بحث المذاهب التي افترق عليها الأصوليون في نظرية الحق في أصول الفقه.

الفصل الثالث

نتائج تشريح البنية

أولاً: المعرفة والقيمة في نظرية الحق:

أهم نتائج تشريح البنية في الفصل السابق هي علاقة المعرفة بالقيمة في الأصول التي هي العلاقة الأساسية في نظرية الحق في علم أصول الفقه؛ لأن الموقف من **الحقيقة** وملكات المعرفة يحدد الموقف من **النص**، الذي يحدد بدوره الموقف من **القيمة**. وفي مبحث الحق النظري تمت دراسة شكلين من أشكال هذا الحق: الحق النظري النقلي، والحق النظري العقلي. ونظرًا لسيادة الحق النظري النقلي على العقلي بوضوح في أصول الفقه صارت الحقوق في نظرية الحق استخلافية، ممنوحة من الشارع إلى الإنسان. ولكن التأصيل النظري قد يكشف عن جذور أعمق لهذه الظاهرة، هي جذور السيادة النقلية في الثقافة الإسلامية.

إن المعرفة حين تعتمد مبادئها على المنطق والمنهج تصير أقرب إلى (صورة) قابلة لمحتويات مختلفة، وربما متعارضة، بحيث لا تقع هذه المتعارضات في نسق واحد، يتسق كل نسق داخليًا، ويتم الاعتراف بهذه الأنساق المختلفة معًا اعترافًا بواقعية حق الاختلاف. أما حينما تعتمد مبادئ المعرفة على محتوى محدد، حينئذٍ لا تقبل التنوع، ولا تعترف إلا بنفسها، مما يجعل النسق مغلقًا، وفي كثير من الأحيان متناقضًا، مع رفض التغاير في جميع الحالات. في الحالة الثانية تصير المعرفة أقرب إلى (حقيقة). ويمكن مناقشة هذين النموذجين المعرفيين فيما يمكن تسميته **بإشكالية الصورة والحقيقة.**

تشكّل ثنائية (المعقول الصوري والمعقول الحقائقي) أساسَ هذه الإشكالية. ويعني **(المعقول):** ما يمنح صاحبه–نصًا أو شخصًا أو مذهبًا أو عقيدة–صفةَ المعقولية والوجاهة النظرية. ويعني **(المعقول الصوري):** ما يمنح صفة المعقولية طبقًا لسلامة الصورة المنطقية ونسقية القضايا التي تشكل النسق موضوع الحكم، بقطع النظر عن المحتوى القضوي. ويعني **(المعقول الحقائقي):** ما يمنح صفة المعقولية طبقًا للمحتوى القضوي لِتُطابق/تكونَ مشتقةً مِن محتوى نصي

محدد هو–وهو فقط–المعقول والممكن نظريًا. النوع الأول من المعقول يعتمد على صفة الصحّة Validity بينما يعتمد الثاني على صفة الصدق Truth[806].

وأساس التناقض بين نوعي المعقول: أن المعقول **الصوري** يقدم الشكل على المحتوى، أو الصورة على الحقيقة، أما المعقول **الحقائقي** فيقدم المحتوى والحقيقة على الشكل والصورة. **الأول** يسمح بتعدد العقلاء، **والثاني** لا يسمح. **الأول** يسمح بتنوع المحتوى بشرط سلامة الصورة المنطقية، **والثاني** يفترض واحدية الحقيقة بغض النظر عن مدى سلامة الصورة. وبصفة عامة تمثّل هذه الثنائية موقفين متعارضين في كثير من الأحيان: إما ترجيح الحقيقة النصّية أو المذهبية على الاتساق، وإما ترجيح ضرورة الاتساق عليها.

وقد ساهم المركز الحضاري (النصوص الإسلامية المقدسة) في صوغ المعقول الحقائقي، فالنص القرآني كثيرًا ما ينتقد غير المؤمنين بأنهم: لا يعقلون/ لا يفقهون/ صمٌّ بكمٌّ عميٌّ/.. إلخ. وهو ما سمح في فهمٍ ما بالتوحيد في المعنى بين غير المؤمن وغير العاقل. وتم تجريد العلاقة في التوحيد بين الإيمان (بحقائق معينة) وبين المعقولية.

وفي سياق هذه المعقولية الحقائقية حدث تحول الإبستمولوجي إلى أكسيولوجي. صارت الحقائق لا تُقيّم في ذاتها، ولا من حيث المنهج الذي أنتجها، بل من حيث مصدرها، أو مصدر اشتقاقها. صارت هناك حقائق (خيّرة) بحكم مصدرها، وحقائق (شريرة) فيما خارج هذا المصدر. ومما يوضح ذلك أن حكم (الضلال) يحمل البعدين المعرفي والقيمي في آنٍ. وكذلك أحكام مثل (الفكر الأعوج) و(الفكر المنحرف)، بل وكذلك الكفر نفسه، فهو لا يعني فقط (اختلاف الإيمان) في الوعي اللغوي–العقدي الإسلامي العام، بل كذلك (جحد النعمة والتكذيب بالحق).

وفي بعض الاتجاهات ولدى بعض الأصوليين (خاصةً الأحناف والمعتزلة) ساد المعقول الصوري، فتأسس نسق منفتح يقبل الخلاف نظريًا، ويعتبر بمبدأ التعليل، والمقاصد بشكل جذري وغائي[807]. أما حينما ساد لدى البعض الآخر

---

[806] -المقصود بالصدق Truth مطابقة المعرفة للواقع، وبالصحة Validity سلامة الصورة المنطقية. **"الصدق ضد الكذب، وهو مطابقة الكلام للواقع بحسب اعتقاد المتكلم"** جميل صليبا: المعجم الفلسفي، سبق ذكره، 723/1 (مادة الصدق). **"بمعنى أوسع يمكنها أن تعني حقيقة، سمة ما لا يكون خادعًا"** أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، سبق ذكره، 1533/3 (مادة صِدْق *véracité*). **"صحيح: أ. معنى صالح. ب. بالذات ضروب القياس الصحيحة"** السابق، 1526/3 (مادة صحيح Valide). **"إن صيغةً، معادلةً تنتمي إلى حساب منطقي، تُسمَّى صحيحةً، صالحةً (باختصار، إطلاقًا) إذا كانت صحيحةً، صادقةً في كل التفاسير التي يمكن أن تعطَى لهذا الحساب. بكلام أدق إذا كان التعبير الذي يضفيه عليه تفسير هذا الحساب يرتدي قيمة الحق مهما تكن مجالات التباين المحدِّدة للمتغيرات، ومهما تكن القيم المنوطة بهذه الأخيرة في هذه المجالات"** السابق، الملحق، 1590/3 (حَوْل صحيح Valide).

[807] -

-إثبات التعليل:

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص67-68.
- **"الأصل أن النص يحتاج إلى التعليل بحكم غيره لا بحكم نفسه"** أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم الكرخي: أصول الكرخي في أصول البزدوي وأصول الكرخي، سبق ذكره، ص 374.
- أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، سبق ذكره، 247/3-248.
- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 301.
- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، سبق ذكره، 136/4.

المعقول الحقائقي فقد انغلق النسق، وتم إبطال التعليل، وإبطال الحسن والقبح العقليين، وتمت الاستفادة الأداتية من المقاصد[808]. في حالة المعقول الصوري ظهرت نظرية الحق وتطورت وكذلك المقاصد، وارتفع منحنى نظرية الحق

- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1-126/2.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، تحقيق: إياد خالد الطباع سبق ذكره، ص 32، 53.
- **"الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد"** أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية: إعلام الموقّعين عن رب العالَمين، سبق ذكره، 337/4-352.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة: سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 4.
- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، سبق ذكره، 122/5-124.
- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 192، 273.

-المقاصد الغائية:

- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة، قدم له وحققه الشيخ: خليل محيي الدين الميس، سبق ذكره، ص 449.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1-126/2.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، سبق ذكره، ص 38.
- سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، سبق ذكره، ص 23-25، 45.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241.
- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 192، 273.
- محمد الطاهر بن عاشور: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، سبق ذكره، 112/1.
- محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 239/2، 31/3-32.

[808] -

-إبطال التعليل:

1-الإنكار الكلّي:

- القاضي النعمان بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، سبق ذكره، ص 140-155.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 77/8.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: المحلى، سبق ذكره، 4/1.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 5-6، 10، 47-49، 216.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 474/3.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الورقات في أصول الفقه، متن الورقات في: شرح الورقات في أصول الفقه لجلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعي، سبق ذكره، ص 8.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المعالم في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 163-165.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 206.

2-إنكار التعليل بمصالح العباد الدنيوية والأخروية:

- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 232-233.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره، 178/5، 186.
- روح الله الموسوي آية الله الخميني: مناهج الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 272-274.

3-إنكار التعليل بمصالح العباد الدنيوية:

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص 67-68.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 157/3.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 421/2.
- جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدثاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين، سبق ذكره، ص 20-21.
- **"إن قلتَ: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل، وإنزال الكتب، والوعظ والإنذار، قلتُ: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته... وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته... كي لا يكون للناس على الله حجة"** محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، سبق ذكره، 64/3-65.
- **"ما يحكم العقل باستحقاق العبد العقوبة به إنما هو القبح الناشئ عن صدور عنوان مخالفة المولى، والخروج عن رسوم العبودية، لا القبح الذي لا يكون للشيء الناشئ عن كونه ذا مفسدة مع قطع النظر عن تعلق النهي"** علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده)، سبق ذكره، ص 220.

-المقاصد الأداتية:

- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، 923/2-926.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 173-175.
- أبو حامد الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، سبق ذكره، ص363.

تدريجيًا نحو استقلال حقوق الإنسان. وفي حالة المعقول الحقائقي انخفض المنحنى في مراحل النكوص. **وهو ما يكشف عن علاقة نظرية المعرفة بنظرية الحق.**

وقد سلف القول في **النسقين الأصوليين** في الباب الأول، ولهذين النسقين علاقة وطيدة بهذين الشكلين من المعقول. فالنسق السائد الذي لم يؤدِّ إلى تطور نظرية الحق، وتسبب في أغلب مراحل النكوص في المنحنى، قد اعتمد المعقول الحقائقي أساسًا، أما النسق المتنحي فقد اعتمد المعقول الصوري، وحقق تقدمًا في نظرية الحق رغم الصعوبات المعرفية التي فرضتها سيادة النسق الأول[809].

كذلك سبق ذكر **ظاهرة التشكل الصوري الزائف** في الباب الأول، وهي ظاهرة على علاقة بدورها مع نوعي المعقول، فالتشكل الصوري يحدث حينما يتم تفريغ المفاهيم من مضامينها، وهو ما يحدث حين تتعارض مع مفاهيم أو (حقائق) داخل النسق، وذلك حين يسود المعقول الحقائقي، حتى إذا كانت أكثر اتساقًا مع المقدمات. والعكس صحيح، فمع سيادة المعقول الصوري يتم التعامل مع المفاهيم طبقًا لمضمونها، بل يتم إطلاقها حتى آخر مداها حفاظًا على النسقية. وقد تم التمثيل على هذه الظاهرة في الباب الأول بعدة مفاهيم، أهمها هنا هو مفهوم العلة[810].

- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره، 178/5.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 86-87.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 337/4-340.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: منتهى السول في علم الأصول، سبق ذكره، ص 265.
- جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، سبق ذكره، ص 170.
- ناصر الدين البيضاوي: منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، سبق ذكره، ص 59، 74.
- أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص 148-149.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسيني التلمساني: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ويليه كتاب مثارات الغلط في الأدلة، سبق ذكره، ص 700-705.
- أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، سبق ذكره، 515/1.
- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، سبق ذكره، 208/5.
- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، 257-259.
- محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، سبق ذكره، 896/2-908.
- محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، سبق ذكره، ص 381-383.

[809] -لمزيد من التفاصيل حول النسقين الأصوليين ونظرية الحق: انظر الباب الأول، الفصل الثالث، ثالثًا.

[810] -**أمثلة على التعليل الصوري**:

- نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي: أصول الشاشي، سبق ذكره، ص 29.
- أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار المالكي: مقدمة في أصول الفقه، سبق ذكره، 325-363.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 216.
- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الحدود في الأصول، سبق ذكره، ص 72.
- أبو الحسن علاء الدين علي بن عباس البعلي بن اللحام الحنبلي: القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، سبق ذكره، ص 289.
- جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدتاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين، سبق ذكره، ص 84.
- محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، سبق ذكره، 324/2-329.
- حسين التقوى الاشتهاردي: تنقيح الأصول، تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم العلامة الأفخم آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي الإمام الخميني، سبق ذكره، 313/2-317.
- عبد الصاحب الحكيم: منتقى الأصول، تقريرًا لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني، سبق ذكره، 281/3-285.

ثانيًا: طبيعة الحق في أصول الفقه (دراسة مقارنة مع فلسفة القانون):

1- علاقة أصول الفقه بفلسفة القانون:

النتيجة التالية في الأهمية المستنبَطة من تشريح البنية، وخاصةً التشريح الدقيق لمفهوم الحق، هي طبيعة الحق في أصول الفقه. وقد سبق بحث العلاقة بشكل عام بين علم أصول الفقه وفلسفة القانون في التشريح الخارجي لنظرية الحق، وتمثّل نظرية الحق لبّ هذه العلاقة؛ لأن الموقف من القانون يحدده الموقف في الحق. وأغلب إشكاليات علم أصول الفقه-كمباحث الألفاظ مثلاً-وثيقة الصلة بالمصادر الشرعية الأربعة: الكتاب، السنة، الإجماع، القياس، ورغم ذلك فإن الإشكاليات الأساسية مشتركة مع فلسفة القانون، مثل الإشكاليات المتعلقة بطبيعة التشريع والحق والقانون والموقف من المعرفة والقيمة. **فالغزالي** في مستصفاه مثلاً في تصوره عن أصول الفقه يعيد بناءها على أصول الدين، وخاصةً نظرية القيمة، فينفي الحسن والقبح العقليين بدءًا ليقيم أصوله المعتمدة على النصّ[811]. **والشاطبي** في الموافقات يبني الأصول على أصل التعليل، ويفنّد محاولات إبطاله، وذلك لإعادة تصور الأصول على أساس المقاصد باعتبارها عللاً غائية للشريعة[812]. وكل من الغزالي والشاطبي يطرح إشكالية هامة في فلسفة القانون هي مصدر القيمة، وهل القيمة مستقلة عن الأمْر Command أم أن وجودها مرهون به؟[813] وليست أغلب مصنفات أصول الفقه على هذه الدرجة من الجذرية والنسقية التي تمتع بها بحث كل من الغزالي والشاطبي، لكن المصنف سواءً طرح الإشكالية بشكل مباشر أم لا يقوم على موقف منها، قد يكون صريحًا أو ضمنيًا.

ويمكن تقسيم أصول الفقه إلى أربعة أقسام رئيسية: **الأدلة** وهي المصادر الشرعية، **والاستدلال** وهو مباحث اللغة والقياس التي تتخذ من الأدلة مادة لفاعليتها، **والأحكام** وهي أحكام الوضع أي كيفية الإلزام القانوني وشروطه، وأحكام التكليف أي درجات هذا الإلزام بين الفرض والتحريم، **والمقاصد** وهي غايات التشريع الأساسية. وبين هذه الأقسام يَطرح قسما الأحكام والمقاصد أغلب إشكاليات فلسفة القانون الرئيسية، لذلك يمكن دراسة أصول الفقه من زاوية اصطلاح وإشكاليات فلسفة القانون في هذين القسمين تحديدًا.

-أمثلة على التعليل الغائي، وأهم مظاهر هذا التعليل المقاصد الغائية:

- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة، سبق ذكره، ص 449.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1-126/2.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، سبق ذكره، ص 38.
- سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، سبق ذكره، ص 23-25، 45.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241.
- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 192، 273.
- محمد الطاهر بن عاشور: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، سبق ذكره، 112/1.
- محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 239/2، 31/3-32.

[811]- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 6-7.

[812] - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة: سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 4.

[813]- Raymond Wacks, Philosophy of law, op. cit., p. 18.

ويمكن إضافة مبحث نظرية الحق إلى هذه الأقسام من حيث الموضوع، لكن الأصوليين لم يطرحوه بشكل مستقل تحت هذا العنوان، ومع ذلك قد يتجدد العلم ليجمع أغلب الإشكاليات المشتركة بين أصول الفقه وفلسفة القانون في هذا المبحث الجديد.

2-**أهمية وغاية البحث المقارن:**

يفيد البحث المقارن في **إدماج** اتجاهات وإشكاليات نظرية الحق في أصول الفقه ضمن مباحث فلسفة القانون ومذاهبها. وهي خطوة ضرورية للتحوّل من الدرس الأصولي إلى الدرس الفلسفي، ومن البحث التاريخي-الوصفي إلى النقد والإبداع. ويوضّح البحث المقارن أن إشكاليات كالوضع والطبيعة، أو طبيعة القانون، ومصدره، وطبيعة الحق، وغيرها، **ليست مُسْقَطَة** من علم على علم، بل هي إشكاليات أصيلة في كل من المجالين، نشأت وتطورت في سياقين مختلفين، وانقسمت إلى مذاهب واتجاهات، لكن يمكن دراستها في **تواصل** بناء على وحدة الإشكاليات وتشابه المصطلحات. كما يسهم البحث المقارن إسهامًا كبيرًا في **تحديد طبيعة الحق** في أصول الفقه على نحو أكثر دقة عن طريق المقارنة. وقد حاول **آية الله محمد تقي المدرسي** دراسة أصول الفقه من منظور فلسفي، وربط مباحثها بمباحث فلسفة القيم والقانون، لكنه لم يبحث الإشكاليات كفيلسوف، بل من منظور المرجع الديني الملتزِم هو نفسه بمرجعية نصّية وإمامية أعلى، فكان جهده الذي سبق تحليله نقديًا هو أقصى ما يمكن أن يصل إليه داخل هذه الحدود[814].

3-**إشكالية الوَضْع والطبيعة بين أصول الفقه وفلسفة القانون:**

إن دراسة العلاقة بين أصول الفقه وفلسفة القانون جبهة بالغة الاتساع، ولهذا يقتصر هذا الجزء اليسير من هذا البحث على جزء يسير بدوره من هذه الجبهة، ووثيق الصلة بالموضوع الأساسي للدراسة ككل، هو **إشكالية الوَضْع والطبيعة بين أصول الفقه وفلسفة القانون،** أو طبيعة الحق (والقانون بالتالي) بينهما من حيث كونه وضعيًا أو طبيعيًا. وهي من أهم إشكاليات فلسفة القانون فهي التي تسببت في افتراق فلاسفة القانون على مذهبين كبيرين: **مذهب الوضعية القانونية** Legal Positivism، **ومذهب القانون الطبيعي** Natural Law. ورغم ذلك فهي ليست إشكالية مطروحة مباشرةً في أصول الفقه، فإشكاليات أصول الفقه الأهم هي مستويات الحجّية النقلية والعقلية، ولم تكن طبيعة القانون مجالاً للاهتمام إلى هذا الحد، رغم أنها متضمنة نوعًا في ما سُمي في هذا البحث بنوعي الإباحة: الوضعية والطبيعية، **الإباحة الوضعية** هي التي تفترض أن المباح مباح بالنصّ، أو أنه يحتاج إلى الإذن، وتقوم على تصور للمباح على أساس الجزاء، أي أنه ما لا ثواب ولا عقاب عليه، أما **الإباحة الطبيعية** فهي التي تفترض أن المباح مباح بالطبيعة، ولا يُنتظر

---

[814] - انظر النظام المقترح لتطوير التشريع ودور ولاية الفقيه فيه: محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 243/2. وانظر مراتب القيم التي تبدأ بالنصّ: السابق، 265/3-267.

موقف النص منه، لأنه حاجة أو مصلحة طبيعية. والإباحة الوضعية تعتمد على نص القانون لتبيح المباح، أما الإباحة الطبيعية فتعتمد على طبيعة الشيء موضوع الحكم نفسه من حيث هو لا يخص ولا يضر أحدًا[815].

4-المصطلح والسياق:

أول الإشكاليات التي تواجه البحث هي المصطلح، فمصطلح الوَضْع Position في القانون والأصول قد يعني ثلاثة معانٍ متباينة حسبَ السياق:

1- الوضع **في أصول الفقه** في تعبير (أحكام الوضع)، حيث يعني وضع الشريعة من حيث شروط التكليف ودرجاته.

2- الوضع **في المجال القانوني العام** في تعبير (القانون الوضعي) المباين للقانون الشرعي، تمييزًا للمصدر في كل منهما.

3- الوضع **في فلسفة القانون** في تعبير (مذهب القانون الوضعي) أو (الوضعية القانونية Legal Positivism) المباين لمذهب القانون الطبيعي. ويعني الوضع هنا كون القانون وما يقوم عليه من حقوق مفروضًا من سلطة عليا على أفراد

---

815 -

-الإباحة الوضعية:

- أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار المالكي: مقدمة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 314.
- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد، سبق ذكره، 288/1، 17/2.
- **"حد الإباحة: مجرد الإذن، حد المباح: هو تخيير المخاطب بين فعل الشيء وتركه، الجاري مجرى الإباحة، من غير تخصيص ذم ولا مدح بأحدهما"** أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، 137-138.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: النبذة الكافية أو النبذ في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 44.
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 21-23.
- الحسن بن شهاب العكبري: رسالة في أصول الفقه، متن شرح رسالة في أصول الفقه للحسن بن شهاب العكبري، سبق ذكره، ص 31-32.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، 167/1.
- "(المباح) **ما ثبت من جهة الشرع أنه لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه من حيث هو ترك له على وجه ما"** أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الحدود في الأصول، سبق ذكره، ص 55.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 45.
- أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري: إيضاح المحصول من برهان الأصول، سبق ذكره، ص 245-246.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 66-68.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، 165/1-166.
- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: منتهى السول في علم الأصول، سبق ذكره، ص 36.
- جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، سبق ذكره، ص 28.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 130.
- **"الجائز: ما شرع فعله وتركه على السواء... ويرادف الجائز: المباح والحلال"** زكريا بن محمد الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، سبق ذكره، ص 75.
- محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول، سبق ذكره، ص 107.
- محمد سعيد الطباطبائي الحكيم: المحكم في أصول الفقه، سبق ذكره، 20/1.

-الإباحة الطبيعية:

- أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم الكرخي: أصول الكرخي، سبق ذكره، ص 368.
- أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، سبق ذكره، 247/3-248.
- أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، سبق ذكره، ص 145.
- أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 315.
- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، ص 103-104.

خاضعين لها[816]. وهذا المعنى يضادّ المذهب الطبيعي في الحق والقانون؛ لأن المذهب الطبيعي يؤسس القانون على حقوق أصلية يقر بها ويصونها، هذه الحقوق في المذهب الطبيعي ليست مفروضة ولا ممنوحة من أية سلطة.

وفي هذا الجزء من الدراسة يُستعمَل الوضع **بالمعنى الثالث** في فلسفة القانون، فالقضية ليست منحصرة في أحكام الوضع، ولا يغني استعمال الأصوليين قديمًا لهذا المصطلح عن دراسته، فقد استعملوه بمعنى مباين تمامًا لما يُستعمَل له في فلسفة القانون، وفي هذا الجزء من البحث. كما أن المسألة ليست مصدر القانون إذا كان النصَّ أو الفتوى الشرعية أو غير ذلك من آليات التشريع والتنظيم للسلطتين التشريعية والتنفيذية في الدولة. المسألة هي طبيعة الحق: هل هو وضعي يمنحه الشارع، أم طبيعي أصلي يتمتع به الإنسان بمجرد الميلاد؟ وعلى أساس الإجابة التفصيلية لهذا السؤال تتحدد طبيعة القانون.

ولا يعني مجرّد وجود النص في أصول الفقه تحديد طبيعة معينة للحق والقانون، فقد اعتُرِف بالنص كمصدر تشريع عند الوضعيين، كما اعتُرِف به بالصفة نفسها من قبل الطبيعيين: **فجون أوستن** J. Austin (+1859 م)–وهو من أهم أعلام المذهب الوضعي–يعتبر القوانين الإلهية قوانين Laws بالمعنى الحقيقي للكلمة[817]. ويقيم نظريته في القانون على أساس نوعين من تلك القوانين الإلهية: قوانين موحًى بها في النص المقدّس بتوسّط اللغة، وقوانين غير موحًى بها لكنها متضمنة في الطبيعة البشرية والاجتماع المدني، وهي قوانين إلهية بدورها لأن الله وضعها كفطرة واستعداد في النفس البشرية على انفرادها واجتماعها بغيرها[818]. وعلى الناحية الأخرى ففي اللاهوت المسيحي المبكر والوسيط ظهر مبدأ القانون الطبيعي كجزء من الشريعة الإلهية، **فأوريجن السكندري** Origenes of Alexandria (+254 م) قسّم الوحي الإلهي إلى ثلاثة أنواع: الإنجيل، شريعة موسى، القانون الطبيعي[819]. **وتوماس الأكويني** (+1274 م) يعتبر القانون الطبيعي قانونًا إلهيًا قابلاً للتعقل في منطقة مشتركة بين العقلين الإلهي والبشري، وذلك في تفرقته بين القانون السرمدي، والقانون الطبيعي، والقانون المقدّس، والقانون البشري[820]. يرى الأكويني أن العقل البشري حازَ جزءًا من القانون السرمدي الذي وضعه الله، فصارت لدى البشر ميول وتوجهات إلى غايات بعينها، هذه الميول والتوجهات هي القانون الطبيعي، وهي فكرة لا تختلف عن فكرة أوستن كثيرًا بصدد أصل القانون الطبيعي[821]. وهذا يعني أن وجود النص من عدمه ليس

---

[816]- Raymond Wacks, Philosophy of law, op. cit., p. 18.

[817] - John Austin: The Province of Jurisprudence Determined, (John Murray, Albemarle Street, London, 1832), p. 31.

[818] -Ibid., p. 32.

[819] - Charles Bigg: The Christian Platonists in Alexandria, (The Claredon Press, New York, no date, no ed. No.) p. 207.

[820] -Thomas Aquinas, Treatise on Law (Summa Theologica, Questions 90-97), with an introduction by Stanely Parry (A Gateway Edition, Henry Company, Chicago, USA, no date, no ed. No.) pp. 11-26.

[821] -Ibid., p. 15.

عاملاً محددًا لطبيعة الحق والقانون في حد ذاته. وتوضح هذه المقارنة السريعة أيضًا أن القانون الطبيعي كمصطلح وإشكال لم يظهر بالصورة نفسها صراحةً أو ضمنًا في أصول الفقه كما ظهر عند أوريجن والأكويني فيما يمكن أن يكون فلسفة قانونٍ أو أصول فقهٍ مسيحيٍّ، ويرجع ذلك إلى اتصال التراث المسيحي المبكر والوسيط بالتراث اليوناني والروماني الذي نشأت وارتقت فيه هذه الإشكالية، بينما بدأ الفقه وأصوله في الإسلام بداية جذرية جديدة لا تتصل بتراث سابق تقريبًا عدا النصوص الإسلامية الأولية: القرآن والسنة، كما أن الكنيسة المسيحية كان لها من الأسباب ما جعلها تهتم بهذا المبدأ[822].

إذن فالحقّ في أصول الفقه قد يكون طبيعيًا وقد يكون وضعيًا طبقًا لنظرة الأصولي نفسه. ولا يعتمد الأمر على وجود النص المقدّس بأي شكل، لكنه يعتمد بالدرجة الأولى على الموقف من المعرفة والقيمة، أو المعرفة الأخلاقية: هل باستطاعة الإنسان التوصل إلى معايير الأخلاق الأولية على الأقل دون نصّ؟ وإلامَ يحتكم الناس اجتماعيًا بدون نصّ، سواء قبل النص أو مع النص في مسائل لم ترد فيه؟ هل يحتكمون للحق الطبيعي أم لمبدأ المنفعة الاجتماعية أم الإرادة الجمعية أم غير ذلك؟

5–**النسق العقلي والطبيعيون:**

كما ظهر في التشريح النسقي: فقد مثّل النسق العقلي–الاجتماعي ترجيح الحسن والقبح العقليين والاعتماد على التجربة الاجتماعية في مبدأ المصلحة[823]. وهذا النسق يمكن تفريعه إلى نسقين: **نسق عقلي طبيعي، ونسق اجتماعي نفعي وضعي.** فقد جمع هذا النسق عنصرين متناقضين في الحقّ: الطبيعة والوضع. تظهر **الطبيعة** في مبدأ الحسن والقبح العقليين، ويظهر **الوضع** في مبدأ المنفعة. وهذه الفقرة معنية بعلاقة النسق العقلي بالمذهب الطبيعي في فلسفة القانون، بينما تختص الفقرة التالية بعلاقة النسق الاجتماعي بمذهب المنفعة في الوضعية القانونية.

والحسن والقبح العقليان مبدأ يعتمد على قدرة العقل على التوصل إلى مبادئ الأخلاق الأساسية، ولهذا يمكن عن طريقه–من ناحية المبدأ–التوصل إلى القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية. فقد أقرّ **الدبوسي** بأن الحقوق قد تجب عقلاً[824]. وأقر بتحسين العقل للصلاة في نفسها وتقبيح العقل للسفه والعبث[825]. ثم توصل الدبوسي إلى المباحات العقلية التي تقوم بها الحياة الدنيا من الطبيعة لا النصّ: الحياة، دفع التلف واستمرار النسل، التربية والتعليم، ضمان استمرار

---

[822] -كانت فكرة القانون الطبيعي في البداية فكرة محافِظة تضمن نفوذ السلطة الدينية، ثم استقلّ هذا المبدأ عن اللاهوت وعن الكنيسة ليصير مبدأ سياسيًا تحرريًا على يد جروسيوس، دنيس لويد: فكرة القانون، سبق ذكره، ص 76-78.

[823] -انظر هذا الباب، الفصل الثاني، رابعًا: التشريح النسقي، النسق العقلي-الاجتماعي.

[824] - أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة، سبق ذكره، ص 61.

[825] -السابق، ص 44، 53.

النسل بعد وفاة العائل[826]. وكذلك يتوصل العقل عند الدبوسي إلى محرّمات عقلية قد تؤدي حالَ الوقوع فيها إلى الإخلال بالحياة الدنيا: الجهل، الظلم، العبث، السفه[827].

وفي مقابل محاولات اكتشاف الحق الطبيعي عند الأصوليين توجد نظريات الحق الطبيعي عند هوبز Hobbes (+1679 م) ولوك Locke (+1704 م) وروسو Rousseau (+1778 م).

يشتقّ **هوبز** القانون الطبيعي من الحقوق الطبيعية، حيث يعرّف الحق الطبيعي بأنه حق كل إنسان في حفظ حياته[828]. ومن ثم يكون القانون الطبيعي هو قانون عام يكتشفه الإنسان بواسطة العقل، ويحرّم عليه أن يدمّر حياته الخاصة، أو يتسبب في ذلك[829].

وبينما يشتق هوبز القانون الطبيعي من الحق الطبيعي، يقوم **لوك** بالعكس حيث يشتق الحق الطبيعي من القانون الطبيعي؛ وذلك لأن الحق الطبيعي عند لوك ليس تلقائيًا ولا تفرضه الطبيعية، بل يفترضه العقل البشري. ويرى لوك أن الحياة قبل التعاقد الاجتماعي كانت على ما يرام سوى أن الملكية لم تكن محميّة كما يجب، لذلك وجب تأسيس نظام يحمي الملكية الخاصة، وهذا النظام يمكن أن تُشتق منه الحقوق الطبيعية الأساسية: الحياة، الصحة، الحرية، الملكية[830].

وعند **روسو** فالقانون الطبيعي الأصلي هو حفظ الرفاهية والحياة، ورفض أن يتألم مخلوق آخر –خاصة من البشر– أو يموت[831]. وهو ما يعني أن الحق الطبيعي عند روسو هو الحياة والرفاهية للكل. لكن هذا القانون لا يمكن تفعيله قبل التعاقد الاجتماعي، فلا يمكن أن يدين أحد لأحد بشيء في حال الطبيعة، أما بعد التعاقد فالإرادة العامة تسيطر على عملية سنّ القوانين باعتبارها السلطة العليا تشريعيًا[832].

---

[826] -السابق، ص 449.

[827] -السابق، ص 455.

[828] -Thomas Hobbes, Leviathan, (Clarendon Press, Oxford, 2nd Ed., 1929) p. 99.

[829] -Idem.

[830] -Raymond Wacks, Philosophy of law, op. cit., p. 8.

[831] - J. J. Rousseau, A Discourse on the Origin of Inequality in The Social Contract, Tr. and Introduced by G.D.H. Cole (The Temple Press, Letchworth, England, no date, no ed. No.) p. 171-172.

[832]- J. J. Rousseau, The Social Contract, in The Social Contract; op. cit., p.32-33.

والملاحَظ أن كلاً من الدبوسي وهوبز ولوك وروسو يقدم حق الحياة على ما سواه كحق متعقَّل، ويحدد وظيفة القانون الأولى بكونها صيانة الحياة من كل ما يهلكها أو يتسبب في إهلاكها. والجدير بالذكر أن **المدرسي** أيضًا قدّم الحياة على ما سواها من الغايات، لكنه قدمها كمقصد لا كحق[833]. **والملاحظة الثانية** الأهمّ هي أن الدبوسي على خلاف الفلاسفة الغربيين الثلاثة يقدم الحياة كحق مباح، أي كحق يقابل الحرية في التصرف، وذلك تحت عنوان: "مباحات العقول للحياة الدنيا"، بينما يقدمها الفلاسفة الثلاثة على أساس كونها حقًّا يفرض واجبًا على الآخرين[834]. والدبوسي لا يقدم هذه النظرة إلى حق الحياة لأنها ليست مما يجب حفظه على الآخرين، ولكن لأنها ليست واجبة الحفظ على الآخرين بالعقل، بل بالشرع. وهذا ما تم التأكيد عليه سابقًا عدة مرات، أن التيار الرئيسي في نظرية الحق في أصول الفقه لا يقدم مذهبًا في الحق الطبيعي.

6-النسق الاجتماعي والنفعيون:

النسق الاجتماعي هو نسق متفرع عن النسق العقلي-الاجتماعي، يقدّم المصلحة على النصّ، ويقيم التحسين والتقبيح العقليين على المصلحة الاجتماعية العامة لا مجرد الذوق الشخصي أو الحس المشترك، ويمكن تمثيل هذا النسق في **الطوفي**، الذي قدّم المصلحة على الإجماع، ثم قدم المصلحة على سائر النصوص[835]. وكان مفهوم المصلحة عنده هو المفهوم الجامع لمفهومي الحق والمقصد[836]. ويعرّف الطوفي المصلحة بأنها السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع عرفيًا، والسبب المؤدي إلى مقصود الشارع اصطلاحيًا، مما يعني أن إرادة المصلحة تتفق مع إرادة الله[837]. و يمكن رسم نسق في نظرية الحق بدايةً من النقاط التي توقف عندها نسقه، فتقديم المصلحة يعني أن الواقع الاجتماعي هو مصدر الحقوق، ومصدر التشريع، وأن الحق إذا تعارض مع المنفعة العامة يتم ترجيح المنفعة؛ نظرًا لأن هذه المصلحة مشروطة بتحقيق ورعاية مقصد الشارع.

وهذه النظرية تتشابه في نقاط أساسية مع نظرية النفعيين في الحق والقانون، **فجيرمي بنتام** J. Bentham (+1932 م) يقيم نسقه القانوني على المنفعة كمبدأ، ويصل في نهايته إلى الوضعية القانونية. يرى بنتام أن القوتين الأساسيتين المسيطرتين على الإنسان هما اللذة والألم، وأن الإنسان لا يفكر إلا تحت ضغط كل منهما[838]. وتكون المنفعة هي ما

---

[833] -وذلك في نقده لنظرية الشاطبي في المقاصد: محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 275/3-277.

[834] - أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة، سبق ذكره، ص 449.

[835] - سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، سبق ذكره، ص 25، 34-36، 45.

[836] -السابق، ص 25، 47.

[837] -السابق، ص 25.

[838] -Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, (Clarendon Press, Oxford, UK, 1823) p. 1.

يحقق السعادة واللذة[839]. وبناء على ذلك تكون مصلحة المجتمع في تحقيق سعادة ومصالح أفراده[840]. وينفي بنتام أن تكون هناك أية مبادئ إضافية تتحكم في الحياة البشرية غير مبدأ المنفعة، فينقد كلاً من مبادئ الزهد والتعاطف والمبدأ اللاهوتي والحق الطبيعي[841]. وبالتالي كان لا بد من القانون ليضمن هذه المنفعة، ويستبعد الضرر، فيشتق القانون من المنفعة، وليس من الحق الطبيعي، ليكون تعريفه للقانون: مجموع القوانين التي يعبر عنها بشكل شامل ومجرَّد[842]. وهكذا يصل بنتام إلى الوضعية، وينقد القانون الطبيعي وما يتفرع عنه من حقوق الإنسان باعتبارها تعبيرات انفعالية لا تعبر عن واقعة قانونية تجريبية[843]. ويتضح هنا وجه الشبه بين **الطوفي وبنتام** في اشتقاق القانون من المصلحة، وتقديمها على ما عداها باعتبارها الغاية والأصل.

وقد سبقت الإشارة إلى نظرية **أوستن** التي لا تختلف عن نظرية أستاذه بنتام كثيرًا، لكنه يقوم بخطوة أعمق نحو تنظير مبدأ المنفعة في فلسفة القانون على نحو يجعله وحيًا إلهيًا مباطنًا. فالوحي الإلهي لديه ينقسم إلى نوعين: نوع موحًى به من خلال اللغة، ونوع يستنبطه العقل من حال النفس البشرية والاجتماع المدني، وهذا النوع الثاني ينقسم إلى: **الحس الأخلاقي أو الحس المشترك**[844]. وذلك قريب للغاية من فكرة المعتزلة عن الحسن والقبح العقليين، **والمنفعة الاجتماعية** التي تقترب من فكرتهم عن المصلحة، وعن فكرة الطوفي عنها. غير ذلك تتشابه فكرة أوستن الفيلسوف القانوني الوضعي مع فكرة الطوفي عن المصلحة في اعتبار كل منهما للمصلحة نوعًا من الوحي الإلهي أو مقصدًا شرعيًا.

7-علاقة الحق الطبيعي بالقانون الوضعي:

طرح بعض فلاسفة القانون هذه الإشكالية، مثل إسبينوزا وكانط وهيجل وغيرهم. وهذه الإشكالية ذات أهمية خاصة في مجال أصول الفقه؛ نظرًا لأن أصول الفقه في كل الأحوال يتعامل مع واقع وقانون، هو لا يقوم بسن القانون من نقطة الصفر، بل نشأ علم أصول الفقه والنص تامّ والفقه يافع. وبالتالي من المستحيل تجاهل الطبيعة الوضعية للقانون في

---

[839] -Ibid., p. 2.

[840] -Ibid., p. 3.

[841] -Ibid., pp. 8-23, 330-336. See also: Jeremy Bentham, Theory of Legislation, Translated from the French of Etienne Dumont by R. Hildreth (Trubner & Co., London, no date, no ed. No.) p. 13.

[842] -Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, op. cit., p. 324.

[843] -Jeremy Bentham, Theory of Legislation, op. cit., pp. 6-7, 330-336. See also: William Graham, English Political Philosophy from Hobbes to Maine, (Edward Arnold. London, 1st Ed., 1917) p. 213.

[844] - John Austin: The Province of Jurisprudence Determined, op. cit., p. 32.

الأصول. وفي حالة ظهور نظرية طبيعية للحق في الأصول فسوف تثار قضية علاقتها بالأحكام القائمة: ما علاقة الحق الطبيعي المكتشَف بالأحكام (الموضوعة) أو ذات الخاصية الوضعية التي تشكّل الصورة الوضعية للقانون؟

والمقاصد هي حلقة الصلة بين الحق الطبيعي والحكم الوضعي القائم بالفعل، فالمقصد يعني أن الحكم غير قائم بذاته، وأن له غرضًا. في حالة الحق الطبيعي يكون هذا الحق هو الغرض النهائي للمقاصد وللشريعة بالتالي، فيكون مقصد الشارع الأساسي حفظ الحق الإنساني الطبيعي الأصيل، فتنتظم العلاقة بين الحق الطبيعي والحكم الوضعي على هذه الصورة، بحيث يصير الحق الطبيعي غاية للقانون الوضعي.

وعند **إسبينوزا** Spinoza (+1677 م) تنتظم العلاقة بين الحق الطبيعي والقانون الوضعي بحيث يتم ترجيح الحق الطبيعي إذا ما وقع التعارض بينهما[845].

وقد قسّم **كانط** Kant (+1804 م) الحق إلى فئتين: الحق الطبيعي، أو الخاصّ Private، والحق المدني، أو العامّ Public. الأول يوجد في حالة الطبيعة قبل نشأة الدولة، والثاني يشرعه المجتمع[846]. وفي موضع آخر يعرّف كانط الحق الطبيعي بكونه يستند إلى مبادئ عقلية قبلية، أما الوضعي فيستند إلى إرادة المشرّع[847]. وهو ما يعني أن الحق الطبيعي لا يجد فاعليته وتمثّله الحقيقي الواقعي إلا على يد المشرّع، مما يعني التكامل بين المذهبين: الطبيعي والوضعي. ويتفق **هيجل** Hegel (+1831 م) مع كانط، فالحق لا يكتسب فعلاً واقعيًا موضوعيًا إلا حينما يصبح قانونًا وضعيًا[848].

ووجه الشبه بين هذه التنظيرات لهذه العلاقة وبين علاقة الحق الطبيعي والمقصد سالفة الذكر في أصول الفقه أن كلاً من النموذجين يضع الحق الطبيعي هدفًا للقانون الوضعي، بحيث يكون القانون صورة ووسيلة، والحق الطبيعي مضمونًا وغايةً.

8-نتائج ختامية:

يتضح من خلال التحليلات السابقة والبحث المقارن **الخاصية الوضعية للحق والقانون في أصول الفقه.** ويمكن حصر أهم أسباب هذه الوضعية في فئتين من العوامل: عوامل أصلية، وعوامل فرعية نتجت عن الأصلية وأحدثت دورها في إنتاج أو إعادة إنتاج الخاصية الوضعية للحق والقانون:

---

845 - باروخ إسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، مراجعة، فؤاد زكريا (دار التنوير، بيروت، ط1، 2005) ص 371.

846 -Immanuel Kant, The Philosophy of Law, An Exposition of the Fundamental Principles of the Jurisprudence as the Science of Right, Tr. by W. Hastie (T. & T. Clark, Edindurgh, 1887) p.58.

847 -Ibid., p. 55.

848 -ج. ف. ف. هيجل: أصول فلسفة الحقّ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1996 م) 2/452-453.

أ- **العوامل الأصلية:** ويمكن إجمالها في عاملين:

أ-1: الموقف المعرفي-القيمي الذي يفصل بين المعرفة العقلية الموضوعية وبين القيمة، **أو اللا أدرية الأخلاقية**[849].

أ-2: عدم تأسيس نسق منهجي يحكم العلاقة بين المعرفة العقلية الموضوعية والقيمة، وهي مشكلة تفكك النسق المتنحي سالفة الذكر[850].

ب-**العوامل الفرعية:** وأهمها:

ب-1: صَوْرَنَة المفاهيم[851].

ب-2: المفهوم الوضعي عن الإباحة.

ب-3: وضع مقاصد الشارع أصلاً لمقاصد المكلف[852].

[849] -انظر هذا الفصل، أولاً: المعرفة والقيمة في نظرية الحق.

[850] -انظر الباب الأول، الفصل الثالث، ثالثًا: النسقان الأصوليان ونظرية الحق.

[851] -انظر الباب الأول، الفصل الثالث، ثانيًا: ظاهرة التشكل الصوري الزائف.

[852] -انظر الباب الأول، الفصل الثاني، سادسًا، نقد نظرية المقاصد عند الشاطبي.

ختام الدراسة

أولاً: نسق النتائج:

نسق النتائج هو استنباط العلاقات البينية بين أهم نتائج البحث، وإعادة تقديمها في نسق موحَّد. وهو ما يكشف عن كيفية التوصل إلى النتيجة النهائية للبحث. كما يكشف عن طبيعة العلاقات بين هذه النتائج في صورة أشمل من مجرد سردها متفرقات. ومن الضروري عرض النتائج خارج النسق أولاً ثم استنباطه حرصًا على تدرج خطوات العرض.

1- **النتائج خارج النسق:**

أ. **عدم استقلال حقوق الإنسان** عن حقوق الله في علم أصول الفقه.

ب. طبيعة الحق في أصول الفقه **وضعية،** أي أنه ممنوح، لا طبيعي أصلي.

ج. تأثرتْ نظرية الحق بقسمة مقاصد الشارع ومقاصد المكلَّف في نظرية المقاصد، بحيث صارت مقاصد المكلف فرعًا من مقاصد الشارع دون استقلال حقيقي، وبالتالي ففي الصيغة المشتركة بين نظريتي الحق والمقاصد صارت حقوق الإنسان فرعًا من حقوق الله.

د. **مفهوم الحق** في أصول الفقه مركّب من ثلاثة معانٍ: الحق الأنطولوجي المشخَّص (الله)، الحق المعرفي أو النظري (الصدق)، الحق القيمي أو العملي (القيمة).

هـ. تندمج حقوق الله وحقوق الإنسان في مركّب مفهومي واحد هو **مركَّب الحق الحلولي.**

و. **الحق مفهوم مؤسَّس** (بفتح السين المضعّفة) **لا مفهوم مؤسِّس** (بكسرها)، بمعنَى تأسيسه على غيره من المفاهيم الأصولية: كالمقصد، والعدل، والواجب، والمباح.

ز. الممارسات المنهجية والنظرية التي أدت إلى تلك النتائج بشكل غير مباشر تتمثل في: **ظاهرة التشكل الصوري، سيادة النسق الأصولي النقلي على العقلي الاجتماعي، سيادة المعقول الحقائقي على المعقول الصوري.**

2- **النتائج النسقية:**

أ. أدّت سيادة المعقول الحقائقي في مبحث (المعرفة والقيمة في نظرية الحق) على المعقول الصوري إلى اصطدام حقائق المعقول الحقائقي بالطبيعة النسقية الممكنة للنسق الأصولي المتنحي (العقلي)، مما نتج عنه صَوْرنة للمفاهيم المركزية في ذلك النسق: **كالعلة، والمقصد،** فتم **تفريغ العلة** من محتواها الغائي والاكتفاء بها كتقنية صورية لإحكام القياس، وتم **تفريغ المقصد** من محتواه الغائي وتوظيفه أداتيًا لتقييم المصالح المرسلة، أو حل التعارض بين المعقولات المتعارضة، أو كمسلك من المسالك الدالة على العلية.

ب. أدّى التركيب الثلاثي الخاص بمفهوم الحق في أصول الفقه (الله، الصدق، القيمة) إلى تبعية القيم باستمرار للصدق (النصّ)، والنص تجلٍ لله، ويتضح هذا في ملاحظة سيادة الحق النظري النقلي على العقلي، وتأثيره على نظرية الحق بتأثيره على الحق القيمي أو على نظرية القيمة في الأصول. وكان من نتائج هذا تكوين مركّب الحق الحلولي.

ج. أدّى مركب الحق الحلولي إلى انتفاء فرضية المقاصد الإنسانية في نظرية المقاصد، وتلخيص مفهوم الإنسان في (المكلَّف). وظلت مقاصد المكلف تابعة في تكوينها وبنيتها لمقاصد الشارع، فاقتصرت على (النيّة)، أي الامتثال الإرادي لمقاصد الشارع وأحكامه. وبالإضافة إلى ذلك أدى ذلك المركب في المقاصد إلى استخلاص المقاصد من الأحكام (النص)، لا من الحقوق الإنسانية، فصارت الحقوق مؤسَّسة على المقاصد لا العكس في أصول الفقه المقاصدي، وعلى الأحكام مباشرةً في أصول الفقه التقليدي.

د. نتج عن (أ، ب، ج) التالي:

1- عدم تفعيل المقاصد برغم توافر المفهوم، نتيجةً للصورنة.

2- انتفاء فرضية (مقاصد الإنسان) من الوجود النظري، حتى في حالة تفعيل المقاصد.

3- تبعية الحق للمقصد الشرعي، الذي هو مقصد الشارع لا الإنسان، وهذا أيضًا في حالة تفعيل المقاصد.

هـ. ينتج عن (د) في النهاية: **الطبيعة الوضعية للحق والقانون في أصول الفقه.**

ثانيًا: إشكالية حقوق الإنسان في الفكر التشريعي الإسلامي:

كان السؤال المحوري في هذا البحث منذ اختيار موضوعه: لماذا غاب منطق حقوق الإنسان من الفكر التشريعي الإسلامي؟ وكان طبيعيًا أن يقع الاختيار على مجال علم أصول الفقه كمجال للبحث، فهو فلسفة التشريع الإسلامي. وكما تبين من هذا البحث: ففي علم أصول الفقه جوانب فلسفية تمثل معالجاتٍ لإشكاليات أصيلة في الأصول، وفي فلسفة القانون على اتساعها، بالإضافة إلى اتصاله بنظريات المعرفة والقيمة والوجود عن طريق اتصاله بعلم أصول الدين والتصوف والتفسير والمنطق.

وهذا السؤال ومحاولة الإجابة عنه فرضتهما ثلاثة أسباب أساسية:

1- **الموقف الفلسفي العامّ:** فالباحث متوجِّه إلى الفلسفة الاجتماعية، ولا يؤمن بجدوى البحث الفلسفي إلا إذا كان يدرس مسائلَ متحيزة، بمعنى: متمكّنة ومتزمّنة، وإلا إذا كانت تؤدي إلى التغيير الاجتماعي.

2- **استحالة استبعاد العلوم الإسلامية من دائرة البحث:** وذلك نظرًا لإيمان الباحث بأن أي تطوير للمجتمع في الدول الإسلامية لا بد وأن يأتي من داخل المنظومة العلمية والثقافية الإسلامية نفسها، وما سوى ذلك (مثل دعاوَى العلمانية المتنوعة) سيؤدي إلى (تأثير القنفذ)، أي: تقوقع الذات الإسلامية على نفسها، وإشهارها العداء للخارج، وتجمّدها في الداخل، الدفاع ضد الآخر، والتمركز حول الأنا، مما يعطل فاعلية أية محاولة للتطوير النظري.

3- **الموقف المنهجي العامّ في معالجة العلوم الإسلامية:** وهو الموقف العلمي النقدي، الذي يستهدف الوقوف على نتائج موضوعية قدر الإمكان، خالية من التحيز، بناء على دراسة نقدية محايدة، وتشخيص أزمة العلوم الداخلية، واكتشاف نظرياتها ومفاهيمها ومناهجها الأساسية، ثم نقدها، واقتراح الحلول، ومحاولات الحل. ويختلف هذا الموقف عن الموقف الثقافي–الأيديولوجي الذي يعالج هذه العلوم إيجابًا أو سلبًا: **إيجابًا** بتحويلها إلى أيديولوجيات تقدمية، **وسلبًا** باكتشاف حفرياتها الأيديولوجية ومن ثم محاولة تفكيكها بناء على كشف "المسكوت عنه" في التراث[853].

وليس من قبيل المبالغة القول بأن قضية الحقوق هي القضية الأم في المجال التشريعي الإسلامي، لأنها كذلك في المجال التشريعي عمومًا. فالقانون علاقة تقوم على إدراك الحقوق من حيث النوع والأركان والأطراف والنسبة. وصحيح أن الفقه الإسلامي مُعطًى في جانب منه، متمثلاً في الأحكام المنصوصة، لكن تعامل العقل الأصولي مع هذه الأحكام، وتفسيره لها، وطريقته في إجرائها، وفهمه لغاياتها، ثم إمكانية تعميم هذه الغايات على ما سواها من أحكام، وغير ذلك، كل هذا يقلل من مساحة النص الفعلية (كمنهجية في التفكير لا كوثيقة)، مما يعني أن التشريع الإسلامي في حقيقته

---

[853] -قدم الباحث دراسة عن هذه المعالجة الثقافية-الأيديولوجية للعلوم الإسلامية في بحث بعنوان: منهج الحفر الأيديولوجي عند نصر أبو زيد، قدم في ندوة المعهد السويدي عن نصر أبو زيد بالاشتراك مع الجمعية الفلسفية المصرية، ديسمبر 2010 . ورغم أن البحث خصص لدراسة فكر نصر أبو زيد من هذه الزاوية، فقد تعرض في مقدمته إلى غيره من أصحاب المشاريع أو المحاولات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر من أمثال: حسن حنفي، محمد عابد الجابري، الطيب تيزيني، أدونيس، حسين مروة، علي مبروك، وغيرهم.

جانب منصوص صغير يحيط به مجال مفاهيمي ومنهجي واسع غير منصوص. وهو ما يعني بدوره أن أصول الفقه فلسفة قبل أن يكون أصولاً.

وبغض النظر عن الأسباب التاريخية–الأيديولوجية التي تسرف المعالجات الثقافية–الأيديولوجية في اكتشافها وسردها، فإن العوامل المعرفية المتعلقة بالمفهوم والنظرية والمنهج تلعب دورًا لا يقل أهمية، إن لم يزدْ، في تحديد طريقة تناول الأحكام من حيث الجهات العديدة المذكورة وأكثر منها. وهذه العوامل المعرفية التي تمت الإشارة إليها في ختام الباب الأول وختام الباب الثاني جعلت النسق الأصولي متناقضًا، يخضع للعقيدة أكثر من المنهج، وتجذبه العقيدة عن قانون الاتساق العقلي، كما تجذبه أحيانًا كثيرة عن الاتساق الاجتماعي مع التجربة الاجتماعية المعيشة ومتطلباتها. وهنا وجب على الباحث أن يكشف تلك التناقضات والخروجات عن الاتساق.

وترمي المعالجات الأيديولوجية لأصول الفقه **إيجابًا:** إلى دفع العلم خطوة نحو متطلبات الواقع، وخطوة عن الانقياد للنقل، **وسلبًا:** إلى تفكيك العلم والتخلص منه، أو من أسسه، نظرًا لعدم قدرته على مواكبة تلك المتطلبات. لكن المعالجة النقدية العلمية تسعى إلى اكتشاف ما حققه العلم من تقدم في قضيته الجوهرية (الحقوق)، ومدى ما يمكن أن يحققه، وكيف يمكن تحقيقه، وما المفاهيم المعرقلة له عن التقدم. وقد تُستعمَل تلك الاكتشافات النظرية في إعادة البناء، أو في التفكيك، لكن الهدف الأصلي منها هو التشخيص والعلاج المباشر، فإعادة البناء مشروع شامل يشمل حتى ألفاظ العلم ومصطلحاته، لكن الدرس العلمي النقدي عملية نظرية جراحية، تفتح الجرح بأقل مساحة ممكنة، وبالضبط على موضع الأزمة أو التناقض، ولهذا تعتمد على (التشريح)[854]. كما أن المعالجة العلمية النقدية تختلف عن المعالجة الأيديولوجية السلبية الحفرية في أن الثانية تقوم بمحاولة زعزعة الأساسات، فتحفر إلى الأعماق، وتحاول الكشف عن أصل محدد في ذهن الباحث من البداية هو الأصل الأيديولوجي، أما المعالجة النقدية فلا تسلم بشيء في البداية، بل تقوم بالتشريح التاريخي والبنيوي لتحديد طبيعة المشكلة، وموضعها، وقد تكون المشكلة ذات أصل أيديولوجي بالفعل، وقد لا تكون.

وتستهدف المعالجة النقدية كذلك تحويل أصول الفقه، لا إلى أيديولوجيا كالمعالجات الأيديولوجية الإيجابية، ولا إلى لا شيء كالمعالجات الأيديولوجية السلبية، بل إلى فلسفة في القانون. لهذا تم عقد المقارنات بين أصول الفقه وفلسفة القانون في أهم إشكاليات المجالين: طبيعة الحق والقانون، من أجل إثبات وحدة الإشكاليات، وواقعية وجود جوانب فلسفية إشكالية في أصول الفقه. وتحويل أصول الفقه إلى فلسفة في القانون الإسلامي شرط ضروري لتطويره نقديًا، وبالتالي حل أزمة حقوق الإنسان في المجتمعات الإسلامية.

يعاني المجتمع الإسلامي من الوقوع بين شقّي الرحَى: الاستبداد السياسي، والاستبداد الفكري، ويعمل نوعا الاستبداد بالتعاون فيما بينهما على الإبقاء على حالة التخلف والضعف وضياع الحقوق والفساد على كل المستويات، مما يسمح

---

[854] -انظر أنواع تشريح نظرية الحق في الباب الثاني، الفصل الثاني.

بالتدخل الأجنبي الصريح أو الخفي. فإن الحكومات المستبدة لا يمكن لها السيطرة بقوة الأمن المادية وحدها على الشعوب إذا أرادت التحرر أو مناهضة الفساد جزئيًا على الأقل، فصار جزء كبير غالب من المؤسسة الدينية، وأغلب التيارات الإسلامية، أداةً للقمع، لاستبعاد المفكرين والناشطين السياسيين والحقوقيين، وتصفيتهم، إما جماهيريًا، أو بطرق أكثر عنفًا، فالمنبر لا يُستعمَل عادةً لنصح الحاكم، بل للسيطرة على المحكومين، وهو قناة دعاية أكثر فاعلية وانتشارًا من أية صحيفة أو قناة فضائية. لقد تفوقت القناة الميتافيزيقية على القنوات الفضائية والقنوات الإلكترونية والقنوات الورقية معًا، وصار أمن الحاكم المادي خارج الباب، وأمنه الفكري داخل كل غرفة، بل داخل كل لب وفؤاد، فأُحكمَت السيطرة.

إن الثورة السياسية أو الاجتماعية وحدها ليست الحل؛ لأن الحاكم أو حاشيته أو بقاياه سرعان ما يستعملون القناة الدينية لاستعادة السيطرة على الجماهير الثائرة، عن طريق الترغيب والترهيب، فالسيطرة على رءوس القطيع أسهل من السيطرة على كل فرد فيه. والإبقاء على وعي القطيع وبنيته الفكرية والاجتماعية هو آلية الاستبداد الحقيقية، ومن هنا صارت المعركة ضد المفاهيم السلطوية التقليدية على المستوى النظري–الاجتماعي لا مفر منها.

وكما تقدم، فمحاولات النقد الخارجي العلماني لا تجدي فتيلاً مع شعبية القناة الدينية وسلطتها وتمويلها وانتشارها وامتهان أفرادها مهنة الدعاية والتنظيم والانتخابات البرلمانية والنقابية والطلابية، ومع إعطائها الضوء الأخضر من قِبل السلطات–وقت الحاجة–للقمع والاستبعاد. كما أن هذه المحاولات لا تفيد حتى في حالة اللا ثورة؛ لأنها تستعدي سيكولوجيا المسلم وتستثير إحساسه بالخطر على ثقافته وهويته. إن إثارة قضية الهُوية هي سلاح القناة الدينية الأساسي وبالتالي سلاح من أهم أسلحة المستبِد. وليس من المحتمل أن تنجح أية محاولة للنقد الخارجي بناءً على ذلك.

لا يصير أمام المفكر إلا النقد الداخلي، بإبراز أوجه التناقض، وتشخيص المشكلات، وتقديم حل بنّاء، وقد يكون الحل صعبًا على التطبيق والإقناع، لكنه خير من محاولة لا تجدي كليةً.

ومن أهم مشكلات الثقافة الإسلامية–إن لم تكن أهمها–قضية حقوق الإنسان. فالتشريع غير المؤسَّس على الحق هو مجرد أوامرَ ونواهيَ تفتقر إلى النسق، ولا تعتمد على رؤية غائية معينة، مما يؤدي إلى ضياع الحقوق نفسها. وبالتالي يفشل النسق التشريعي.

لا مبالغة في القول إذن بوجود أزمة واقعية بصدد هذه القضية–قضية حقوق الإنسان في السياق الأصولي– وفي لبّه– علم أصول الفقه–قد عرقلت لزمن طويل حل هذه القضية في ذلك السياق من جهة، كما تسببت من خلال الوعي الإسلامي الأصولي والتقليدي في الكثير من حوادث الإرهاب والاغتيال والاستبعاد العملي أو بالفتوى، والذي وصل في

أحيانٍ كثيرة إلى مستوى الخطاب السياسي الرسمي أو المعارض أو الثوري من جهة أخرى. وتتمثل أهم ملامح هذه الأزمة في:

1. **طائفية الحقوق:** فالسياق الأصولي يفرض تمييزًا واضحًا بين حقوق المسلم وغيره، وضد هذه النقطة قد يقوم نقدان: **الأول:** أن التمييز نفسه يقع في السياق العلماني حيث تميز الدولة بين حق حامل الجنسية وحق من لا يحملها، ولكن الدين وفلسفة الحق يُفترض بهما أن يعلوا على الجنسيات والحدود السياسية، وبالفعل فميثاق حقوق الإنسان العالمي عابر للجنسيات ويشكل ضميرًا حاضرًا في خلفية العلاقات الدولية، صحيح أن هذا الضمير يتم تجاهله في أغلب الأحيان، ولكن ذلك حال الضمير عمومًا حيث لا يملك سلطة التنفيذ، ولكن المكسب النسبي والخطوة التي للأمام أنه موجود، وأنه يحرك إرادة الشعوب في الدول الديمقراطية لإرغام الحكومات أحيانًا على المثول له، بل لا معنى للديمقراطية أصلاً بدون هذا الضمير لأنها بدونه قد تكون ديمقراطية اختيار ديكتاتور فاشستي أو قائد استعماري[855].

وأما النقد **الثاني:** فهو أن الإسلام لا يفرض ذاته على أحد ولا يمنع أحدًا من ذاته، وأن من يؤمن به فإنما يفعل ذلك من واقع إرادته الحرة ومن لا يؤمن يخضع لهذا التمييز مختارًا، أو بالأحرى أن البشر –لا الشرع–هم الذي اختاروا لأنفسهم هذا التمييز، وهذا مخالف لواقع الحال، فالملايين من الأطفال يولدون على أديان آبائهم دون اختيار من جهة، ويستمرون على عقائدهم في مواجهة حد الردة أو اضطهاد الأسرة والمجتمع والدولة من جهة أخرى، وبالتالي تصيبهم هذه الطائفية الحقوقية دون مسئولية حقيقية من جانبهم.

2. **عدم الاعتراف بآمال وغايات إنسانية متقدمة:** كالفن والخبرة الروحية.. إلخ، أو أن يكون هذا الاعتراف محدودًا باعتبارها غايات ثانوية.

3. **عدم الاعتراف الكامل بحق حرية العقيدة.** والمعنيّ بـ"الكامل" هنا: حق كل إنسان في اعتناق أو تبديل عقيدته على مستوى الإعلان والممارسة(856).

---

[855] -تبدو هذه الطائفية مثلاً في السماح للمسلم بالزواج من كتابية وليس العكس، السماح لغير المسلم أن ينتقل إلى الإسلام وليس العكس، عدم السماح لغير المسلم بتولي وظائف معينة في الدولة، عدم السماح لغير المسلم بالدعوة لعقيدته في المجتمع المسلم، عدم السماح لغير المسلم بنقد عقيدة المسلمين مع السماح بالعكس بشكل مطلَق. وصحيح أن أغلب هذه الظواهر نشأت من العقل الأصولي، ومن المجتمع المسلم، وليس من نص الوحي، لكن الدراسة هنا تعنى بالفعل بالعقل الأصولي كحلقة وسطى للتفسير والتفعيل والتنظير بين الوحي وبين المجتمع. (لبعض الإحالات راجع نقد دراسات حقوق الإنسان في الإسلام، المقدمة: ص 7-11).

[856] -انظر مثلاً: البيان الإسلامي العالمي عن حقوق الإنسان فيما يخص هذه النقطة:

"12- حق حرية التفكير والاعتقاد والتعبير:

(أ) لكل شخص أن يفكر، ويعتقد، ويعبر عن فكره ومعتقده، دون تدخل أو مصادرة من أحد ما دام يلتزم الحدود العامة التى أقرتها الشريعة، ولا يجوز إذاعة الباطل، ولا نشر ما فيه ترويج للفاحشة أو تخذيل للأمة: {لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا، ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا} (33: 60 ،61).

(ب) التفكير الحر - بحثا عن الحق - ليس مجرد حق فحسب، بل هو واجب كذلك {قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا} (34: 46).

4. غياب الجانب الاجتماعي بمناحيه المختلفة من الفكر التشريعي الأصولي التقليدي.

ولهذا وقع التعارض بين قضية الحقوق في السياق الإسلامي، والقضية المناظرة في السياق العالمي، ولا يمكن القول: أن السياق العالمي علماني غربي؛ لأن العالمية لا انتماء لها. ولما كانت فلسفة حقوق الإنسان قد قامت في السياق العالمي على أساس الاعتراف المعلن والضمني بالحق الطبيعي صورةً ومضمونًا، فإن حقوق الإنسان في السياق الأصولي تختلف اختلافًا جذريًا عنها:

(ج) من حق كل فرد ومن واجبه: أن يعلن رفضه للظلم، وإنكاره له، وأن يقاومه، دون تهيب مواجهة سلطة متعسفة، أو حاكم جائر، أو نظام طاغ .. وهذا أفضل أنواع الجهاد: "سئل رسول الله ﷺ: أي الجهاد أفضل؟ قال :كلمة حق عند سلطان جائر" (رواه الترمذي والنسائي بسند حسن).

(د) لا حظر على نشر المعلومات والحقائق الصحيحة، إلا ما يكون في نشره خطر على أمن المجتمع والدولة: {وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به، ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم}(4: 83).

(هـ) احترام مشاعر المخالفين في الدين من خلق المسلم، فلا يجوز لأحد أن يسخر من معتقدات غيره، ولا أن يستعدي المجتمع عليه: {ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم، كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم} (6: 108).

13-حق الحرية الدينية:

لكل شخص: حرية الاعتقاد، وحرية العبادة وفقا لمعتقده: {لكم دينكم ولي دين} (الكافرون: 6)."

-نقلاً عن: محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة ، سبق ذكره، ص 217، 218.

-ففي الفقرة (أ) و (د) من المادة (12) ما يقبل التأويل لإطلاق الرقابة لآخر مداها، وما يميز بين المسلم وغيره في التعبير عما يؤمن به. كما أن المادة (13) تلتف حول قضية حد الردة على أهميتها هنا، وبرغم أنها نفسها تستدعيها بالبداهة.

-وانظر شرح عدنان الخطيب لـ(شرعة حقوق الإنسان في الإسلام)، ميثاق أعدته اللجنة المكونة من: عدنان الخطيب، شكري فيصل، وهبي الزحيلي، رفيق جويجاتي، إسماعيل ماجد الحمزاوي، دمشق 1980م. **"(4) ب-حكم الارتداد عن الإسلام: لا يُقبل من مسلم أن يرتد عن دينه... أما العقاب الدنيوي الواجب إنزاله بمن يقترف تلك الجريمة فهو (القتل) سندًا إلى حديث رواه ابن عباس رضي الله عن قال: قال رسول الله ﷺ: "من بدل دينه فاقتلوه"** عن: عدنان الخطيب: حقوق الإنسان في الإسلام، تقديم باستيعاب: إبراهيم مدكور (دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1992م) ص 78، 79.

-وانظر التجاهل التام لقضية حد الردة في: أحمد الرشيدي: حقوق الإنسان-نحو مدخل إلى وعي ثقافي، سبق ذكره، ص65، وهو الكتاب الذي اعتبر الشريعة الإسلامية **"المصدر الرئيسي لحقوق الإنسان عمومًا"** ص 57.

-وانظر الالتفاف حول ذكر قضية حد الردة في: إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام، المادة العاشرة، في: مازن العرموطي، نمير عباس، كايد هاشم (تحرير): لقاء الإسلام والغرب وحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص 66.
- انظر تجاهل موضوع الحرية الدينية: محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص17 وما بعدها.
-تجاهل مسألة حد الردة: أحمد الرشيدي: حقوق الإنسان-نحو مدخل إلى وعي ثقافي، سبق ذكره، ص 65 (الحق في الحرية الدينية).
-تجاهل مسألة حد الردة: محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، سبق ذكره، ص 265 (حرية التدين)، ص 274 (حرية الرأي والفكر).
-التأكيد على حد الردة: زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام ، سبق ذكره، ص 16-23.
-التأكيد على حد الردة أيضًا: محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره، ص 79-84.
-التأكيد على حد الردة أيضًا: يقول أبو زهرة: **"وإذا توهمَ متوهمٌ من الباحثين أمرًا يخالف العقيدة الدينية، أيكون من الخير نشر وهمه؟ إن ذلك يكون تضليلاً، ولا يكون تعليمًا"** محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، سبق ذكره، ص 276.

1- فحقوق الإنسان في السياق العالمي عامة **مساوية** لكل البشر نظريًا، **ومتساوية** بينهم[857]. أما في السياق الأصولي ففكرة الحقوق الممنوحة تفتح الباب **للتمييز**، وهو الذي يتم في السياق الأصولي على هيئة استبعاد المخالف في العقيدة عمليًا، حقوقيًا وسياسيًا واجتماعيًا، بشكلٍ ما وبدرجةٍ ما.

2- وحقوق الإنسان في السياق العالمي منها ما هو **فردي** (كحق حرية العقيدة على الفرد تجاه فرد)[858]. ومنها ما هو **اجتماعي** (كالحق في حد أدنى من الدخل المادي يضمنه المجتمع للفرد)[859]. أما في السياق الأصولي فلا توجد حقوق للفرد بالمعنى النظري الدقيق؛ لأن كل الحقوق ممنوحة، كما لا توجد حقوق اجتماعية للسبب نفسه، ولكن القضية الأساسية هي أن فكرة (حق الفرد على المجتمع) ضعيفة الحضور في السياق الأصولي بسبب تغييب البعد الاجتماعي الذي هو –تكوينيًا لا بنيويًا– فرع من البعد الطبيعي كما أسلفنا القول، وبسبب غياب مفهوم المجتمع ككيان متميز عن مجموع أفراده.

3- وحقوق الإنسان في السياق العالمي تتحرك في مجال **مقولات صورية** غير متعينة، كحق حرية العقيدة مثلاً الذي لم يحدد أية عقيدة[860]. ومن هذه المقولات أيضًا حق الاعتراف العام بالشخصية القانونية للفرد أمام القانون، فلم يحدد النص أي قانون[861]. أما في السياق الأصولي فالحقوق علاقات بين **مقولات ومفاهيم متعينة:** كالإسلام أو العقيدة الصحيحة[862]. وأحيانًا يستعمل لفظ (الشريعة) الذي له تخصيص واضح في السياق الإسلامي[863]. وذلك من أثر غياب

---

857 -انظر مثلاً: أحمد الرشيدي: حقوق الإنسان-نحو مدخل إلى وعي ثقافي، سبق ذكره، ص 18، 28.

858 - **"Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance."," Everyone has the right to freedom of opinion and expression; this right includes freedom to hold opinions without interference and to seek, receive and impart information and ideas through any media and regardless of frontiers**." The Universal Declaration of Human Rights(UDHR), http://www.un.org/en/documents/udhr/, Articles 18,19 .

859 - " **(1) Everyone has the right to a standard of living adequate for the health and well-being of himself and of his family, including food, clothing, housing and medical care and necessary social services, and the right to security in the event of unemployment, sickness, disability, widowhood, old age or other lack of livelihood in circumstances beyond his control**." Ibid., Article 25 .

860 - انظر التعبير بـ: **conscience, thought, religion** في UDHR, Ibid., Article 18,19.

861 - "**Everyone has the right to recognition everywhere as a person before the law.**" UDHR, Ibid., Article 6.

862 - انظر مثلاً: إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام: **"المادة العشرة: الإسلام هو دين الفطرة"** في: مازن العرموطي، وكايد هاشم: لقاء الإسلام والغرب وحقوق الإنسان (المعهد الدبلوماسي، عمان، الأردن، ط1، 1996)، ص 66، وكذلك: **"وأن العقيدة الصحيحة هي الضمان لنمو هذه الكرامة"** 1-أ، المرجع نفسه، ص64.

863 -**"كذلك لا يجوز استثمارها (مصادر الثروة) فيما حرمته الشريعة"** البيان الإسلامي العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام: 15-هـ، نقلاً عن: محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره، ص 220.
-وكذلك: **"المادة الثانية عشرة: لكل إنسان الحق في إطار الشريعة في حرية التنقل"** إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام في: مازن العرموطي، وكايد هاشم: لقاء الإسلام والغرب وحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص 66.

منطق الحق الطبيعي، فالحقوق إذا كانت ممنوحة وغير عامة (راجع النقطة:1) ينتفي منطق أو قانون موحد لصياغتها بشكل يمكن تعقله، وبالتالي لزم في صوغها التعيين والنص، لأنها غير قابلة للاستنباط طبقًا لمبدأ ومنطق عامّين.

4- وحقوق الإنسان في السياق العالمي حقوق **مستنبطة من الطبيعة البشرية** على حال البداهة أولاً، ومن المتطلبات البشرية المعاصرة (كحق التعلم مثلاً) ثانيًا[864]. لكنها في السياق الأصولي **حقوق منصوصة**، فالحق الممنوح لا يكون كذلك إلا بنصّ، وهو العامل كما سبق في كون الحقوق في السياق الأصولي متعينة، لأن النص كفِعل يتعامل مع الجزئيات غالبًا، بينما ينزع العقل إلى التجريد وإدراك الكليات.

5- وحقوق الإنسان في السياق العالمي مرتبة في **بنية أفقية**، لا أولوية فيها لحق على آخر، وإذا حدثت الهيراركية تظل البنية أفقية في أغلبها، ذلك أن أغلب هذه الحقوق لا يمكن التضحية به لحساب بعضها، بينما في السياق الأصولي- وخاصة في صياغة الشاطبي للمقاصد الخمسة في وضع الشريعة ابتداءً-تترتب الحقوق في **بنية رأسية**، حيث تتفاضل فيما بينها في الرتبة والأهمية. فالحقوق الأكثر ارتباطًا بالله جُعلت على الرأس، والحقوق الأكثر ارتباطًا بالإنسان هبطت إلى القاعدة. فالحق الأول في هذه الصياغة هو (الدين)، يليه (النفس)، ثم العقل والنسل والمال[865]. وقد وقعت هذه التراتبية نظرًا لكون الحقوق ممنوحة من الله إلى الإنسان، فكان من المستبعد أن تتقدم حقوق الإنسان (أو الجانب الإنساني بالأدق من الحقوق) لتصير على قدم المساواة مع (الدين)، لأنها غير أصلية ولا مستقلة.

6- وحقوق الإنسان في السياق العالمي تشمل حقوقًا ومطالب إنسانية أكثر تنوعًا بشكل كبير بالمقارنة مع واقع الحال في السياق الأصولي، ففي رأى بعض فلاسفة القانون الطبيعي المعاصرين: أنه بالإضافة إلى حقَّي الحياة والدين (المتوفرين لدى الأصوليين) هناك حقوق أساسية أخرى، كحق المعرفة، واللعب، والخبرة الجمالية، والاجتماع والصداقة، وقابلية التعقل العملي PracticalReasonableness، وهم حتى في وضعهم للدين في هذا السياق لا يعتبرونه واجبًا بل حقًا، وذلك بسبب تصور الأصوليين المحدود في المقابل عن الفطرة[866].

---

[864] - " **(1) Everyone has the right to education. Education shall be free, at least in the elementary and fundamental stages. (2) Education shall be directed to the full development of the human personality and to the strengthening of respect for human rights and fundamental freedoms**. "UDHR, Ibid., Article 26 .

[865] -"**فإنا إذا نظرنا (...) وجدنا الدين أعظم الأشياء ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما ثم النفس ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال**" أبو إسحق الشاطبى: الموافقات في أصول الشريعة، (سبق ذكره)، مج 1، القسم الثالث-المقاصد، ص 228.

-وكذلك: "**فلو عدم الدين عدم الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف (النفس) لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء. ولو عدم المال لم يبق عيش**" السابق، ص 14.

-وانظر كذلك: "**أن يكون مقصود إحدى العلتين حفظ أصل الدين ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية: فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى نظرًا إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره فإنما كان مقصودًا من أجله على ما قال تعالى" {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون}**" الآمدي: الإحكام في أصول الإحكام، سبق ذكره، ص 338.

[866] -مثل جون فينِس John Finnis (1940-؟)م أحد أهم فلاسفة القانون الطبيعي:

- Raymond Wacks: Philosophy of law; op. cit., p.14.

ويبقى السؤال: **كيف يمكن حل هذه الأزمة نظريًا؟**

ثالثًا: الخروج من الأزمة:

1-**تفكيك مركب الحق الحلولي:** أي: فك الاقتران الدائم بين حق الله وحق الإنسان، وذلك من أجل ضمان حق إنساني خالص، فمن دون ذلك الحق لا يمكن تصور حق طبيعي للإنسان أصلاً.

2-**بناء الأصول (وخاصة المقاصد) على الحق:** وذلك للخروج من مفهوم الحق المؤسَّس (بفتح السين الأولى) إلى مفهوم الحق المؤسِّس (بكسرها).

3-**تطوير علم أصول الفقه المقاصدي:** وهو ما يشمل تطوير نظرية عن مقاصد الإنسان لا المكلَّف. وهي خطوة هامة لأن نظرية الحق غير فاعلة في حال عدم فاعلية أو انتفاء وجود نظرية المقاصد، وقد دل التتبع التاريخي لنظرية الحق على ذلك.

4-**استئناف تطوير العلم من آخر الخطوات التي وصل لها ابن عاشور في فرضيته عن الحق الطبيعي:** وهي آخر مراحل ارتفاع منحنى نظرية الحق.

إن إنجاز هذه الخطى يحتاج إلى أجيال من المناضلين الفكريين، وهذه ليست مهمة الباحث في السياق المحدود الحالي، وإنما هي مهمة تالية، أو موضوع عمل تالٍ ينتظر البدء.

رابعًا: النقد الذاتي:

1-**الطابع الديواني الفهرسي في الباب الأول:** غلب طابع سرد الأدبيات تاريخيًا وفهرسيًا على الباب الأول، مما قد يعوق الاتصال الفكري المضموني، وقد يشتت الانتباه عن مهمة البحث الرئيسية. ومبرر ذلك هو اتساع المادة تاريخيًا من جهة، وضرورة إحصائها تاريخيًا من جهة أخرى. إن التتبع التاريخي لنظرية الحق أمر لا غنى عنه منهجيًا من أجل حصارها بعد ذلك بنيويًا، وهو يسهم في تصور مسار التقدم والنكوص، بحيث يعلم الباحث من أين يبدأ البحث التالي، وأي المراحل يجب أن يتجنبها، كما يفيد في تحصيل عوامل نشأة وارتقاء نظرية الحق عبر التاريخ.

2-**التحليل والتشريح الزائد في الباب الثاني:** مما قد يقلل من أهمية العمل مع الاهتمام الزائد بالتفاصيل والوحدات الأدقّ. لكن مبرره أن هذا التحليل كشف عن (أنساق نظرية الحق)، وعلاقة المعرفة والقيمة في نظرية الحق متمثّلةً في **علاقة الحق النظري النقلي بالحق القيمي**، وغيرها من النتائج التي تسهم في وصف نظريات الوجود والمعرفة والقيم عند الأصوليين في علم أصول الفقه، والعلاقات بين النظريات كذلك.

3-**اتساع مادة البحث لتشمل علم أصول الفقه كله تقريبًا:** بلغ عدد المصنفات التي تعرض لها البحث بالوصف والتحليل مائة وأحد عشر من المصادر، وعدد العلماء واحدًا وثمانين عالمًا. وهي مادة غزيرة وصعبة، شملت مختلف المذاهب في أصول الفقه: كالمذاهب الأربعة، والمذهب الظاهري، والزيدي، والإمامي، والإباضي، بالإضافة إلى اجتهادات بعض الصوفية في العلم، لكن مبرر ذلك الاتساع أن إصدار أي حكم بشأن نظرية الحق في علم أصول الفقه بهذا التعميم لا بد وأن يكون مدعومًا برؤية دقيقة شاملة قدر الإمكان، خاصةً وأن البحث يقوم بالنفي أحيانًا (مثل نفي ظهور نظرية الحق بوضوح قبل الدبوسي)، والنفي يتطلب الاستقراء التام. بالإضافة إلى ذلك، فالمادة الأصولية متكررة في أحيان كثيرة مقارنةً مع علم أصول الدين أو التصوف. وغير ذلك يمكن (وقد أمكن للباحث بالفعل في التشريح النسقي) أن تُستنبَط أنساقٌ في الأصول بصدد قضية البحث، مما يوفر جهدًا كبيرًا في تحليل الجزئيات بالتعميم عليها من الكليات.

4-**الاعتماد القليل نسبيًا على المراجع المعاصرة:** وذلك إذا قورن البحث بأبحاث مناظرة في المجال نفسه، والسبب في ذلك هو قلة أو ندرة التعرض لموضوع البحث في المراجع، والطابع المدرسي لهذه المراجع في أغلبها حيث تقتصر

على التبويب والتقسيم والتعريف الاصطلاحي والشرح، بينما تقدم القليل من النقد والتجديد، غير ذلك تعرض البحث لبعض الشروحات (كشرح المازري، وشرح عبد العزيز البخاري، وشرح ابن عاشور، وغيرها) وهي مراجع قديمة، بالإضافة إلى بعض المراجع الحديثة. وبالإضافة إلى ذلك، حرص الباحث على التعامل المباشر مع المادة العلمية الأصلية من أجل مصداقية نتائج التحليل والوصف والنقد. فالعمل على المادة الأصلية يجعل لعملية النقد معنى أكثر أصالة، ونتائجَ أكثر جدوى.

5-**الأسلوب غير الأدبي غالبًا:** رغم أن الباحث أديب[867]. ويرجع هذا إلى حرص الباحث على الفصل بين المجالين: الأدبي والفلسفي، فلكل جمهوره، ولكل فاعليته ودوره، ولكل لغته. ولم يزل أمام الباحث السعي للعثور على صيغة توفيقية بين الأسلوبين الأدبي والعلمي.

6-**عدم التعرض للعوامل التاريخية بالمزيد من الاستقصاء والتحليل:** وذلك لموقف الباحث من الدراسات الأيديولوجية: الإيجابية التي تحاول تحويل علم أصول الفقه إلى أيديولوجيا ثورية، والسلبية التي تحفر إلى الأسس الأيديولوجية للعلم، واعتقاده بضرورة توجيه المزيد من الاهتمام حاليًا إلى العوامل المعرفية: النظرية والمنهجية والمفاهيمية، من أجل اكتشاف المفاهيم المحورية في العقل الإسلامي[868].

7-**شبهة استعمال الفلسفة الغربية كإطار اصطلاحي ومرجعي في ختام الباب الثاني:** يستعمل البحث فلسفة القانون الغربية كإطار اصطلاحي نعم، أما كإطار مرجعي عام فلا. إن استعمال الاصطلاحات من مجال فلسفة القانون كالوضع والطبيعة ليس مرفوضًا من جهة الباحث، **أولاً:** لأن هذه الاصطلاحات استُعملت في الأصول بقدر بسيط من الاختلاف الصرفي، وبقدر من الاختلاف في المعنى، لكنها ليست غريبة إلى حد الاستيراد، **وثانيًا:** لأن المعاني نفسها موجودة في السياقين الفلسفي والأصولي، واستعمال المصطلح الموجود خير من إنفاق الوقت والجهد في صك مصطلحات جديدة من باب التكلف غير المجدي في الحقيقة، فضلاً عن جهد ووقت تعريفها إلى الدارسين. ولا توجد غضاضة لدى الباحث من استعمال المصطلح الغربي إذا كان ينطبق على معناه دون مغالطة؛ لأن الباحث لا يقدم معالجة ثقافية تحفظ البيئة اللفظية للمجال والمعالجة، بل يقدم معالجة نظرية نقدية لا تستنكف من استعمال المصطلح واقتنائه أينما وُجد ومتى ناسبَ المعنى. أما استعمال الفلسفة الغربية كإطار مرجعي عام فلم يظهر في البحث، فإشكالية

---

[867] -صدر للباحث حتى الانتهاء من كتابة هذا البحث (نوفمبر 2011) عدة أعمال على مستوى النشر الورقي أهمها:

- الأمر: ديوان شعر (دار اكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007م).
- منهج تربوي مقترَح لفاوست: ديوان شعر (دار شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009)م.
- نون تساوي ما لا نهاية فاء: رواية (دار شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010)م.
- الرجال-واي: مجموعة قصصية (دار شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010)م.

بالإضافة إلى عشرات القصائد والقصص والمقالات النقدية في النقد الأدبي والموسيقِي في مجلات ورقية، وكتب مجمَّعة، ومواقع إلكترونية عديدة، وبالإضافة إلى ما ينتظر الطبع.

[868] - كانت فكرة هذا التوجه موضوعًا لآخر حوار بيني وبين نصر أبو زيد (رحمه الله) في مقر الجمعية الفلسفية المصرية بالقاهرة، وقد استمع مفكرًا ولم يعلق على غير عادته.

الوضع والطبيعة في الأصول حاضرة، ومرئية بوضوح في الاختلافات في تعريف المباح: هل يباح بالشرع أم بالبداهة والعقل؟ وفي حكم الأشياء قبل الشرع، وشتى المسائل المتقدمة في البحث. ليس هذا الجانب إذن إسقاطًا من علم على علم، بل هو توسيع لمجال البحث في الأصول، وإحكام لإشكالياته، ووصله بالدراسات النقدية الفلسفية في المجال النظري المشترك بينه وبين فلسفة القانون. وتحويل العلم إلى فلسفة في القانون من أولويات الباحث على أية حال كما تقدم.

8-**الاختيار غير التقليدي لنظرية الحق كموضوع للدراسة في إطار علم أصول الفقه:** فنظرية الحق بالفعل حتى كتابة هذا البحث لا تمثل قسمًا تقليديًا مستقرًا من أقسام علم أصول الفقه، بينما هي من النظريات الفقهية المعروفة، ومن هنا كانت صعوبة تتبعها في أصول الفقه[869]. وقد يؤخذ ذلك نقدًا باعتبارها من فروع أصول الفقه وليست من أساسياته، وتفسير ذلك الاختيار رغم الملاحظة السابقة: **أولاً:** أن أي فكر تشريعي لا بد وأن يبدأ من نظرية في الحق، وإلا فقد أساسه النظري، **وثانيًا:** أن هذه الرسالة نفسها يمكن اعتبارها مقدمة أو تمهيدًا –كما قيل في مقدمة البحث–لتأسيس هذا القسم بالغ الأهمية في علم أصول الفقه.

[869] -انظر الفصل الأول من الباب الأول: 1-منهج التتبع التاريخي وأهم موضوعاته.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

1-مصادر أصول الفقه:

1. ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل (مطبعة دار السعادة بجوار محافظة مصر، مصر، ط1، 1326هـ).
2. ابن القصار، أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المالكي: مقدمة في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: مصطفى مخدوم (دار المعلمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1420هـ/1999م).
3. ابن اللحام، أبو الحسن علاء الدين علي بن عباس البعلي الحنبلي: القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، تحقيق وتصحيح: محمد حامد الفقي (مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، مصر، 1375هـ/1956م).
4. ابن برهان، أحمد بن علي البغدادي: الوصول إلى الأصول، (جزآن)، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد (مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1404هـ/1984م).
5. ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس (دار التراث الإسلامي للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1410هـ/1990م).
6. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: الإحكام في أصول الأحكام، (8 أجزاء)، تقديم إحسان عباس (منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د.ت، دون رقم طبعة).
7. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: الرسالة الباهرة، تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي (مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1409هـ/1989م، دون رقم الطبعة).
8. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: المحلى، (11 جزءًا)، تحقيق: محمد منير الدمشقي (مطبعة النهضة، القاهرة، دون بيانات أخرى).
9. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: النبذة الكافية أو النبذ في أصول الفقه، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1405هـ، دون رقم الطبعة).
10. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق: سعيد الأفغاني (دار الفكر، بيروت، ط2 "منقحة"، 1389هـ/1969م).
11. ابن رشد، أبو الوليد محمد الحفيد: الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تحقيق: جمال الدين علوي، تصدير: محمد علال سيناصر (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1994م).
12. ابن شهيدتاني ، جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين: معالم الدين وملاذ المجتهدين (المكتبة الإسلامية بطهران، إيران، دون بيانات أخرى).
13. ابن عاشور، محمد الطاهر: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح (مطبعة النهضة، تونس، ط1، 1341هـ).
14. ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي (دار النفائس، الأردن، ط2، 1421هـ/2001م).
15. ابن عبد السلام، عز الدين بن عبد العزيز: الفوائد في اختصار المقاصد، تحقيق: إياد خالد الطباع (دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، 1416هـ، دون رقم الطبعة).
16. ابن عبد السلام، عز الدين بن عبد العزيز: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، (جزآن)، تحقيق نزيه كمال حماد، وعثمان جمعة ضميرية (دار القلم، دمشق، دون بيانات أخرى).

17. ابن عربي، محيي الدين محمد: رسالة في أصول الفقه، في: مجموع رسائل في أصول الفقه (المطبعة الأهلية، بيروت، لبنان، ط1، 1324 هـ).

18. ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد البغدادي الحنبلي: الواضح في أصول الفقه (5 أجزاء)، (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1999م).

19. ابن فورَك، أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، قراه وقدم له وعلق عليه: محمد السليماني (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1999م).

20. ابن فورَك، أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني: مقدمة في نكت من أصول الفقه، في: مجموع رسائل في أصول الفقه (المطبعة الأهلية، بيروت، لبنان، ط1، 1324 هـ).

21. ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى).

22. ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن القيم: إعلام الموقّعين عن رب العالَمين، (7 أجزاء)، قرأه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن الحسن آل سلمان (دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ).

23. ابن همام الدين الإسكندري الحنفي: التحرير في أصول الفقه (مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، مصر، 1351 هـ).

24. الأخسيكتي، حسام الدين محمد بن محمد الحنفي: متن المُذهب في أصول المَذهب على المنتخب لولي الدين محمد صالح الفرفور، (جزآن)، قدم له: مصطفى سعيد الخن (مكتبة دار الفرفور، دون بيانات أخرى).

25. الأسمندي، محمد بن عبد الحميد: بذل النظر في الأصول، حققه وعلق عليه وينشره لأول مرة: محمد زكي عبد البر (مكتبة دار التراث، ط1، 1412هـ/1992م).

26. الأسنوي، أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1400هـ، دون رقم الطبعة).

27. الاشتهاردي، حسين التقوى: تنقيح الأصول، تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم العلامة الأفخم آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي الإمام الخميني، (4 أجزاء)، (مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قده)، مطبعة مؤسسة العروج، إيران، ط1، 1418هـ).

28. الاشتهاردي، علي پناه: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده) (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، دون بيانات أخرى).

29. آل تيمية: مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر، شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم: المسوّدة في أصول الفقه، جمعها وبيضها: شهاب الدين أبو العباس الفقيه الحنبلي أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الحراني الدمشقي المتوفى سنة 745هـ، حقق أصوله، وفصله، وضبط مشكله، وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد (مطبعة المدني، القاهرة، دون بيانات أخرى).

30. الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، (4 أجزاء)، علق عليه: الشيخ عبد الرزاق عفيفي (دار الصميعي، الرياض، ط1، 1424هـ/2003م).

31. الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد: منتهى السول في علم الأصول، تحقيق وتعليق: أحمد فريد المزيدي (منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ/2003م).

32. الأنصاري، زكريا بن محمد: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، حقق النص وقدم له: مازن مبارك (مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1411هـ/1991م).

33. الأنصاري، محمد بن أمين مرتضى: فرائد الأصول، (4 أجزاء)، إعداد وتحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم (مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، ط1، 1419هـ).

34. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، (مجلدان)، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبد المجيد تركي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1415هـ/1995م).
35. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي: الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، تحقيق: محمد علي فركوس (دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، دون بيانات أخرى).
36. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي: الحدود في الأصول، تحقيق: نزيه حماد (مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1392هـ/1973م).
37. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب: التقريب والإرشاد، (3 أجزاء في مجلد واحد)، قدم له وحققه وعلق عليه: عبد الحميد بن علي أبو زنيد (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1418هـ/1998م).
38. البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد: متن كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (4 مجلدات)، (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ت، دون رقم الطبعة).
39. البزدوي، أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري، (4 مجلدات)، (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ت، دون رقم الطبعة).
40. البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب: المعتمد في أصول الفقه، (جزآن)، تحقيق: خليل الميس (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1403هـ، دون رقم الطبعة).
41. البطاشي، محمد بن شامس: غاية المأمول في علم الفروع والأصول، (7 أجزاء)، (وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1404هـ/1984م، دون رقم الطبعة).
42. البهسودي، محمد سرور الواعظ الحسيني: مصباح الأصول، تقرير أبحاث سماحة آية الله العظمى زعيم الحوزة العلمية وقطب رحى دراستها السيد أبي القاسم الخوئي، (3 أجزاء)، (منشورات مكتبة الدواري، قم، إيران، ط5، 1417هـ).
43. البيضاوي، ناصر الدين: منهاج الوصول في معرفة علم الأصول (المكتبة والمطبعة المحمودية، القاهرة، دون بيانات أخرى).
44. الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم: إثبات العلل، تحقيق ودراسة: خالد زهري، تقديم: برند مانويل فايشر (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1998م).
45. التلمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسيني: مثارات الغلط في الأدلة، في: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ويليه كتاب مثارات الغلط في الأدلة، دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس (المكتبة المكية، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ/1998م).
46. التلمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسيني: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، في: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ويليه كتاب مثارات الغلط في الأدلة، دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس (المكتبة المكية، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ/1998م).
47. الجصاص، أحمد بن علي الرازي: الفصول في الأصول، (4 أجزاء)، دراسة وتحقيق: عجيل جاسم النشمي (منشورات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط2، 1414هـ/1994م).
48. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: البرهان في أصول الفقه، (جزآن)، حققه، وقدمه، ووضع فهارسه: عبد العظيم الديب (طبعة قطر المحققة على نفقة صاحب السمو الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر، ط1، 1399هـ).
49. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: التلخيص في أصول الفقه، (3 أجزاء)، تحقيق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري (دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1417هـ/1996م، دون رقم الطبعة).
50. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: الكافية في الجدل، تحقيق فوقية حسين محمود (مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ط1، 1399هـ/1979م).

51. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: الورقات في أصول الفقه، متن الورقات في: شرح الورقات في أصول الفقه لجلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعي ، إعداد مركز الدراسات والتحقيق بمكتبة نزار مصطفى الباز، إشراف أبو عائش عبد المنعم إبراهيم (مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض، ظ1، 1417هـ/1996م).
52. الحكيم، عبد الصاحب: منتقى الأصول، تقريرًا لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني، (4 أجزاء)، (مطبعة الهادي، قم، إيران، ط2، 1416هـ).
53. الحكيم، محمد تقي: الأصول العامة للفقه المقارن (مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1979م).
54. الحكيم، محمد سعيد الطباطبائي: المحكم في أصول الفقه، (6 أجزاء)، (مؤسسة المنار، قم، إيران، ط1، 1414هـ/1994م).
55. الحليّ، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف: مبادئ الوصول إلى علم الأصول، إخراج وتعليق وتحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال (دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط2، 1406هـ/1986م).
56. الخبازي، جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر: المغني في أصول الفقه، تحقيق: محمد مظهر بقا (مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1403هـ).
57. الخراساني، محمد علي الكاظمي: فوائد الأصول، من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين وخاتم الأصوليين الميرزا محمد حسين الغروي النائيني قدس سره العالي المتوفى سنة 1355 هـ، (4 أجزاء)، (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، طُبع بين 1404 و1409هـ، دون رقم الطبعة).
58. الخراساني، محمد كاظم: كفاية الأصول، مع حواشي المحقق الميرزا أبي الحسين المشكيني، (5 أجزاء)، تحقيق: سامي الخفاجي (انتشارات لقمان، قم، إيران، ط1، 1417هـ).
59. الخميني، روح الله الموسوي آية الله: بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر (مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قده)، مطبعة مؤسسة العروج، إيران، ط3، 1415هـ).
60. الخميني، روح الله الموسوي آية الله: مناهج الوصول إلى علم الأصول، (جزآن)، (مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قده)، مطبعة مؤسسة العروج، إيران، ط1، 1414هـ).
61. الخميني، مصطفى: تحريرات في الأصول، (8 أجزاء)، (مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قده)، مطبعة مؤسسة العروج، إيران، ط1، 1418هـ).
62. الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الحنفي: تأسيس النظر، تحقيق وتصحيح محمد القباني الدمشقي (دار ابن زيدون، بيروت، لبنان، دون بيانات أخرى).
63. الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، قدم له وحققه الشيخ: خليل محيي الدين الميس (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001م).
64. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين: المحصول في علم أصول الفقه، (6 أجزاء)، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني (مؤسسة الرسالة، بيروت، دون بيانات أخرى).
65. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين: المعالم في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض (دار عالم المعرفة، مؤسسة مختار لنشر وتوزيع الكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 1414هـ/1994م).
66. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، (6 أجزاء)، قام بتحريره: عبد القادر عبد الله العاني، وراجعه: عمر سليمان الأشقر (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط2، 1413هـ/1992م).
67. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي: المنثور في القواعد، حققه: تيسير فائق أحمد محمود، وراجعه: عبد الستار أبو غدة (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط1، 1402هـ/1982م).
68. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي: جمع الجوامع في أصول الفقه، علق عليه ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم (منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1424هـ/2003م).

69. السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل: أصول السرخسي، (جزآن)، حقق أصوله: أبو الوفا الأفغاني (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1414هـ/1993م).
70. السمرقندي، علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، (جزآن في مجلد واحد)، دراسة وتحقيق: عبد الملك عبد الرحمن أسعد السعدي (رسالة دكتوراه غير منشورة، رقم الرسالة 912، مكتبة جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، 1404هـ/1984م).
71. السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار الشافعي: قواطع الأدلة في أصول الفقه، (5 أجزاء)، تحقيق: عبد الله بن حافظ بن أحمد الحِكَمي (مكتبة التوبة، الرياض، ط1، 1419هـ/1998م).
72. السهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش: التنقيحات في أصول الفقه، حققه وقدم له وعلق عليه: عياض بن نامي السلمي (مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1427هـ/2006م).
73. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية (دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ، دون رقم الطبعة).
74. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: رسالة في أصول الفقه، في: مجموع رسائل في أصول الفقه (المطبعة الأهلية، بيروت، لبنان، ط1، 1324 هـ).
75. الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق: أصول الشاشي، وبهامشه عمدة الحواشي شرح أصول الشاشي للمولى محمد فيض الحسن الكنكوهي، ضبطه وصححه عبد الله محمد الخليلي (منشورات علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ/2003م).
76. الشاطبى، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، (مجلدان)، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991م).
77. الشاطبي، أبو إسحاق: الاعتصام، (4 أجزاء)، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (مكتبة التوحيد، دون بيانات أخرى).
78. الشافعي، محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد شاكر (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون تاريخ، دون رقم طبعة).
79. الشافعي، محمد بن إدريس: كتاب إبطال الاستحسان من الأم، تحقيق وتخريج: رفعت فوزي عبد المطلب (دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1422هـ/2001م).
80. الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، (جزآن)، تحقيق وتعليق: أبو حفص سامي بن العربي الأثري، قدم له: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، وسعد بن ناصر الشثري (دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1421هـ/2000م).
81. شيخي زاده، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، (4 أجزاء)، تحقيق وخرج آياته وأحاديثه: خليل عمران المنصور (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1419هـ/1998م، دون رقم الطبعة).
82. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي: اللمع في أصول الفقه، حققه، وقدم له، وعلق عليه: محيي الدين ديب ستو، ويوسف علي بديوي (دار الكلم الطيب، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1416هـ/1995م).
83. الصدر، محمد باقر: المعالم الجديدة للأصول (دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1410هـ/1989م، دون رقم الطبعة).
84. الصدر، محمد باقر: دروس في علم الأصول، (جزآن)، (دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1986م).
85. الصدر، محمد باقر: غاية الفكر في أصول الفقه (دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1408هـ/1988م، دون رقم الطبعة).
86. الصنعاني، محمد بن إسماعيل: إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد (الدار السلفية، الكويت، 1405هـ، دون رقم الطبعة).
87. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن: عدة الأصول، (جزآن)، تحقيق: محمد رضا الأنصاري (المطبعة ستاره، قم، إيران، ط1، 1417هـ).
88. الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين: رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق وتقديم: أحمد عبد الرحيم السايح (الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1413هم1993م).

89. عبد الرازق، علي: الإجماع في الشريعة الإسلامية (دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، دون بيانات أخرى).
90. العكبري، الحسن بن شهاب: رسالة في أصول الفقه، متن شرح رسالة في أصول الفقه للحسن بن شهاب العكبري، تقديم وشرح: سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، اعتنى به: عبد الناصر بن عبد القادر البشبيشي (كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1428هـ/2007م).
91. العلائي، الحافظ صلاح الدين أبو سعيد خليل بن سيف الدين كيكلدي بن عبد الله الدمشقي الشافعي: تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، دراسة وتحقيق: إبراهيم محمد سلقيني (دار الفكر، دمشق، ط1، 1982م).
92. الغزالي، أبو حامد: أساس القياس، حققه وعلق عليه وقدم له: فهد بن محمد السرحان (مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1413هـ/1993م).
93. الغزالي، أبو حامد: المستصفى في علم الأصول (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000م).
94. الغزالي، أبو حامد: المنخول من تعليقات الأصول، حققه، وخرج نصه، وعلق عليه: محمد حسن هيتو (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، دون بيانات أخرى).
95. الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، (5 مجلدات)، حققه، وعلق عليه، وخرج نصه: أحمد بن علي سير المباركي (بدون ناشر، ط2، 1410هـ/1990).
96. القاضي عبد الجبار، أبو الحسن الأسد آبادي المعتزلي: المجموع في المحيط بالتكليف، عني بتصحيحه ونشره: الأب جين يوسف هوبن اليسوعي (المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، د.ت).
97. القاضي عبد الجبار، أبو الحسن الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل–الشرعيات، أشرف على إحيائه: طه حسين، تحقيق: طه حسين وآخرين (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م).
98. القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي: العقد المنظوم في الخصوص والعموم، (جزآن)، دراسة وتحقيق: أحمد الختم عبد الله (المكتبة المكية، دار الكتبي، القاهرة، ط1، 1420هـ/1999م).
99. القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي: أنوار البروق في أنواء الفروق، (4 أجزاء)، (منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1998م).
100. القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول (دار الفكر، بيروت، لبنان، 1424هـ/2004م، دون رقم الطبعة).
101. القطيفي، السيد منير السيد عدنان: الرافد في علم الأصول، تقريرًا لأبحاث علي الحسيني السيستاني (نشر مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني، قم، إيران، ط1، 1414هـ).
102. الكراماستي، يوسف بن حسين: الوجيز في أصول الفقه، تحقيق: السيد عبد اللطيف كساب (دار الهدى للطباعة، القاهرة، مصر، 1404هـ/1984م).
103. الكرباسي، محمد إبراهيم: منهاج الأصول، من إفادات المحقق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي، (5 أجزاء)، (دار البلاغة، بيروت، لبنان، ط1، 1411هـ/1991م).
104. الكرخي، أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم: أصول الكرخي، مع ذكر أمثلتها ونظائرها وشواهدها من الإمام نجم الدين أبي حفص عمر بن أحمد النسفي، في أصول البزدوي وأصول الكرخي (مير كُتب خانه، آرام باغ، كراجي، باكستان، دون بيانات أخرى).
105. المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي: إيضاح المحصول من برهان الأصول، دراسة وتحقيق: عمار الطالبي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، دون بيانات أخرى).
106. المدرّسي، محمد تقي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده،(10 أجزاء)، (انتشارات المدرّسي، طهران، 1413هـ، دون رقم الطبعة).
107. المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، (مجلدان)، (مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط2، 1410هـ/1990م).
108. منتظري، حسين علي النجف آبادي: نهاية الأصول، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده) (مطبعة الحكمة، قم، إيران، 1410، دون رقم الطبعة).

109. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين الحنفي: متن المنار في أصول الفقه (در سعادت مطبعة أحمد كامل سلطان بايزدده بافرجيلر جادمسي، 1326هـ، Library of Princeton University).

110. النعمان، القاضي بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، تحقيق: مصطفى غالب (دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط3، 1983م).

111. الوزير، صارم الدين إبراهيم بن الهادي : الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، وأعلام الأمة المحمدية، تحقيق: محمد يحيى سالم عزان (مركز التراث والبحوث اليمني، جمهورية اليمن الديمقراطية، ط1، 2002م).

2-مصادر عربية أخرى:

1. ابن سينا، أبو علي: النجاة (مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، مصر، 1331هـ، دون رقم الطبعة).
2. ابن فورَك، أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني: مجرد مقالات الأشعري، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح (مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، 1425هـ/2005م).
3. ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن القيم: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق: محمد سيد الكيلاني (مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، دون بيانات أخرى).
4. أبو زيد، بكر بن عبد الله: المدخل المفصّل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل، تقديم: محمد الحبيب ابن الخوجه (دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، د.ت).
5. إسبينوزا، باروخ: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، مراجعة، فؤاد زكريا (دار التنوير، بيروت، ط1، 2005).
6. الطهطاوي، رفاعة رافع: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية (المطبعة المصرية ببورسعيد، 1286هـ، Princeton University Library، دون رقم الطبعة).
7. معهد الكويت للدراسات القانونية والقضائية: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، في: مواثيق واتفاقيات حقوق الإنسان (معهد الكويت للدراسات القانونية والقضائية، دولة الكويت، دون بيانات أخرى).
8. هيجل، جورج فلهلم فردرش: أصول فلسفة الحقّ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1996م، دون رقم الطبعة).

3-المصادر الأجنبية:

1. Aquinas, Thomas. Treatise on Law (Summa Theologica, Questions 90-97), with an introduction by Stanely Parry (A Gateway Edition, Henry Company, Chicago, USA, no date, no ed. No.).
2. Auda, Jasser. Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach, (The International institute of Islamic Thought, Virginia, USA, 1st ed., 2008).
3. Austin, John. The Province of Jurisprudence Determined, (John Murray, Albemarle Street, London, 1832, no ed. No.).
4. Bentham, Jeremy. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, (Clarendon Press, Oxford, UK, 1823, no ed. No.).
5. Bentham, Jeremy. Theory of Legislation, Translated from the French of Etienne Dumont by R. Hildreth (Trubner & Co., London, no date, no ed. No.).
6. Hobbes, Thomas. Leviathan, (Clarendon Press, Oxford, 2nd Ed., 1929).
7. Kant, Immanuel. The Philosophy of Law, An Exposition of the Fundamental Principles of the Jurisprudence as the Science of Right, Tr. by W. Hastie (T. & T. Clark, Edindurgh, 1887, no ed. No.).
8. Rousseau, J. J.. A Discourse on the Origin of Inequality in The Social Contract, Tr. and Introduced by G.D.H. Cole (The Temple Press, Letchworth, England, no date, no ed. No.).

ثانيًا: المراجع:

1- المراجع العربية:

1. ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي: البداية والنهاية، ج 15، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر (هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، مصر، ط1، 1419هـ/1998م).
2. أبو زهرة، محمد: أصول الفقه (دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1427هـ/2006م، دون رقم الطبعة).
3. أبو زهرة، محمد: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام (الدار السعودية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط2، 1981م).
4. أبو زيد، نصر حامد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط2، 1996).
5. أبو ليلى، فرج محمود حسن: تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي (دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1995م).
6. الأيوبي، إلياس: تاريخ مصر في عهد الخديوي إسماعيل باشا من سنة 1862 إلى سنة 1879 (دار الكتب المصرية، القاهرة، 1923م).
7. البري، زكريا: حقوق الإنسان في الإسلام (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى).
8. التونجي، عبد السلام: الشريعة الإسلامية في القرآن الكريم (جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، بنغازي، ط2، 1997م).
9. الخطيب، عدنان: حقوق الإنسان في الإسلام، تقديم: إبراهيم مدكور (دار طلاس للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1992م).
10. الخولي، أحمد محمود: نظرية الحق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي (دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2003م).
11. الرشيدي، أحمد: حقوق الإنسان–نحو مدخل إلى وعي ثقافي (الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2005).
12. الزحيلي، وهبة: الفقه الإسلامي وأدلته (دار الفكر، دمشق، سوريا، ط3، 1989م).
13. الشطاط، علي حسين: نهاية الوجود العربي في الأندلس (دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2001م).
14. العرموطي، مازن ، وكايد هاشم: لقاء الإسلام والغرب وحقوق الإنسان (المعهد الدبلوماسي، عمان، الأردن، ط1، 1996).
15. العيس، سالم سليمان (ترجمة وإعداد): المعجم المختصر للوقائع التاريخية–العسكرية–الاجتماعية–الدينية، من بدء الهجرة حتى عام 1950م (دار النمير للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 1998م).
16. الغزالي، محمد: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة (نهضة مصر، القاهرة، ط4، 2005م).
17. القصاب، أحمد: تاريخ تونس المعاصر (1881–1956)، تعريب: حمادي الساحلي (الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط1، 1986م).
18. المصطفوي، محمد كاظم: مائة قاعدة فقهية، معنًى ومُدركًا وموردًا (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، إيران، ط3 "منقحة"، 1417هـ).
19. جواد، غانم: الحق قديم– وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ط1، 2000م).
20. حسن، حسن علي: الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس–عصر المرابطين والموحدين (مكتبة الخانجي بمصر، مصر، ط1، 1980م).
21. حنفي، حسن: من النص إلى الواقع، (جزآن)، (مركز الكتاب للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2005م).
22. حنفي، حسن: من النقل إلى الإبداع، مج 3، ج3 (الحكمة العملية)، (دار قباء، القاهرة، دون رقم الطبعة، 2002م).
23. خضر، محمد: الإسلام وحقوق الإنسان (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى).
24. عمارة، محمد: الإسلام وحقوق الإنسان (سلسلة عالم المعرفة، عدد 89، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، مايو 1985م).
25. لويد، دينيس: فكرة القانون، ت: سليم الصويص، مراجعة: سليم بسيسو (سلسلة عالم المعرفة، عدد 47، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1981).

2-المراجع الأجنبية:

1. Bigg, Charles. The Christian Platonists in Alexandria, (The Claredon Press, New York, no date, no ed. No.).
2. Graham, William. English Political Philosophy from Hobbes to Maine, (Edward Arnold. London, 1st Ed., 1917).
3. Wacks, Raymond. Philosophy of law,(Oxford University press, New York, 1st Ed., 2006).

ثالثًا: الدوريات:

1. العِبَادي، عبد السلام: نظرية الحق بين الشريعة والقانون (رسالة التقريب، عدد 2، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1993م).
2. كريم الصياد: نسق المنطق ومنطق النسق (مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، عدد 17، 2008م).
3. كريم الصياد: مفهوم حقوق الآدميّ في علم أصول الفقه (مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، عدد 20، ديسمبر 2011م).

رابعًا: المعاجم والموسوعات:

1. ابن منظور محمد بن مكرم الأفريقي المصري جمال الدين أبو الفضل: لسان العرب (دار صادر، بيروت، لبنان، دون رقم الطبعة، 2003م).
2. بقا، محمد مظهر: معجم الأصوليين (مركز بحوث الدراسات الإسلامية، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، سلسلة بحوث الدراسات الإسلامية، عدد 22، 1414 هـ).
3. صليبا، جميل: المعجم الفلسفي (دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دون رقم الطبعة، 1982م).
4. لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه حصرًا: أحمد عويدات (منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001م).

خامسًا: المواقع الإلكترونية:

-The Universal Declaration of Human Rights, http://www.un.org/en/documents/udhr/

المؤلـــف

- **كريم الصياد.**
- من مواليد القاهرة، 30 نوفمبر 1981.
- ماجستير الفلسفة الممتاز (يناير 2012)، آداب القاهرة.
- مدرس مساعد بقسم الفلسفة–كلية الآداب–جامعة القاهرة.
- عضو مؤسس بجماعة "**جُذور**" الفلسفية، وأول رئيس لها.
- عضو الجمعية الفلسفية المصرية.
- عضو عامل باتحاد كتاب مصر.
- **صدر له:**

1. **الأَمْر**، ديوان شعر، دار اكتب، القاهرة، 2007.
2. **منهجٌ تربويٌّ مقترَحٌ لِفاوست**، ديوان شعر، دار شمس للنشر والإعلام، القاهرة، 2009.
3. **ن= ∞ ف:** رواية، دار شمس للنشر والإعلام، القاهرة، 2010.
4. **الرجال–Y:** مجموعة قصصية، دار شمس للنشر والإعلام، القاهرة، 2010.
5. **صِدامُ الحفريات:** مجموعة روائية، دار اكتب، القاهرة، 2012.
6. **اثنتا عشرة عينًا على مَشهد التسلُّط**، كتاب في الفلسفة (تحرير ومشاركة مع جماعة جذور الفلسفية)، إصدارات الجمعية الفلسفية المصرية، دار الهاني، القاهرة، 2008.
7. **النظام المتغير، دراسة في الديمقراطية**، لأوسكار لوفل تريجز (ترجمة)، مركز جامعة القاهرة للغات الأجنبية والترجمة التخصصية، 2012.
8. **مقدمة إلى مبادئ الأخلاق والتشريع**، لجيريمي بنتام (ترجمة)، مركز جامعة القاهرة للغات الأجنبية والترجمة التخصصية، 2013.
9. عددٌ من الأبحاث الفلسفية المنشورة **بمجلات مصرية وعربية علمية محكمة.**

- له تحت الطبع:

1. **آلهة الغسق**، ديوان شعر.

- البريد الإلكتروني:Radical_kareem@yahoo.com